

Glaube in Migration: Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten

Baumann-Neuhaus, Eva

Postprint / Postprint

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Baumann-Neuhaus, E. (2019). *Glaube in Migration: Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten*. St. Gallen: Edition SPI. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-70246-9>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-SA Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>

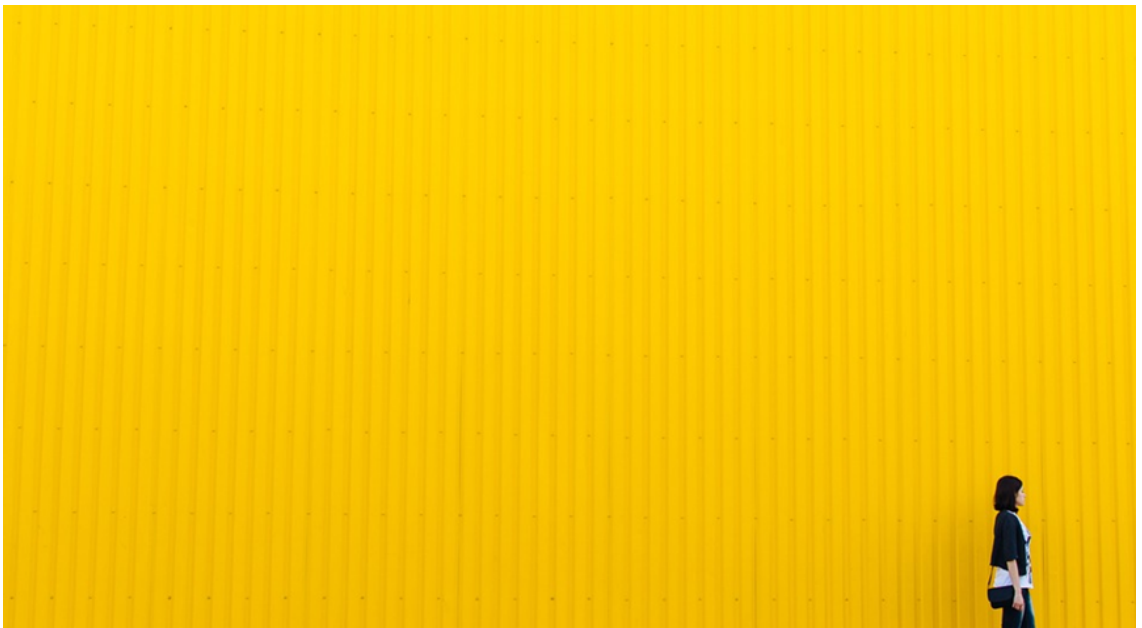
Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-SA Licence (Attribution-NonCommercial-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Eva Baumann-Neuhaus

Glaube in Migration

Religion als Ressource in Biographien
christlicher Migrantinnen und Migranten



EDITION *spi*

Glaube in Migration
Religion als Ressource in Biographien christlicher
Migrantinnen und Migranten

EDITION spi

Mit grosszügiger Unterstützung des Katholischen Konfessionsteils des Kantons St. Gallen und der Römisch-katholischen Zentralkonferenz.

**sg.
kath.
ch**

katholischer
konfessionsteil
des kantons
st.gallen

rkz

Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz
Conférence centrale catholique romaine de Suisse
Conferenza centrale cattolica romana della Svizzera
Conferenza centrala catolica romana da la Svizra

Eva Baumann-Neuhaus

Glaube in Migration

Religion als Ressource in Biographien
christlicher Migrantinnen und Migranten

Bibliographische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-906018-16-4

Eva Baumann-Neuhaus

Glaube in Migration.

Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten

Die Studie wurde vom Schweizerischen Nationalfonds gefördert.

Umschlagkonzept: Cavelti AG, Gossau, www.cavelti.ch

Titelbild: StockSnap, © pixabay.com

Infographiken: Eva Baumann-Neuhaus

Lektorat und Satz: Christine Berberich, Wernberg-Köblitz, www.text-form-rat.de

Druck und Bindung: BoD – Books on Demand GmbH. In der Tarpen 42, 22848 Norderstedt, www.bod.ch

© 2019 by Edition SPI, Verlag des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts SPI, Gallusstrasse 24, CH-9000 St. Gallen, www.spi-sg.ch

Alle Rechte vorbehalten, 2019 St. Gallen

EDITION  spi

Inhalt

Vorwort und Dank	9
1 Einleitung	11
Religion in bewegten Zeiten	15
2 Perspektiven und Problematisierungen	17
2.1 Sehrouniten und die (un)sichtbare Religion	17
2.2 Neue Aufmerksamkeit: Religion als Gefahr oder Ressource?	20
Migration und Religion	23
3 Forschungstradition und Forschungslage	25
3.1 Forschungsgeschichte und Forschungsdesiderat	25
3.1.1 Gesellschaftliche versus Subjektperspektive	25
3.1.2 Der frühe biographische Ansatz der Chicagoer Schule	31
3.1.3 Der klassisch soziologische Blick	33
3.1.4 Qualitative Studien und die Erfahrungen der Betroffenen	35
3.1.5 Unterschiedliche Ansätze, Resultate und Interpretationen	37
3.2 Anliegen und Fragestellung der Studie	41
3.3 Bedeutung der Untersuchung	43
3.4 Terminologische Entscheidungen	45
Theoretischer Rahmen	55
4 Migration, Biographie und Religion	57
4.1 Migration als Erfahrung zwischen Struktur und Handlung	57
4.2 Migrationserfahrung zwischen Transformation und Ordnungsversuch ..	60
4.3 Biographie als Ordnungskonzept	63
4.3.1 Biographisierung des Lebens	63
4.3.2 Kontingenz als Strukturmerkmal von Biographie	66
4.3.3 Biographizität und die Suche nach der biographischen Logik ..	68
4.3.4 Lebensgeschichte als Zugang zu Biographie	72
4.4 Religion und Biographie	75
4.4.1 Religion als biographisch relevantes Sinn- und Sozialsystem ..	75
4.4.2 Der forschungsleitende Religionsbegriff und das Problem der Kontingenz	81
Methodologischer Rahmen	89
5 Qualitative Sozialforschung	91
5.1 Die wissenschaftliche Rekonstruktion	91
5.2 Das narrative biographische Interview	95

5.3 Die Grounded Theory.....	100
5.4 Die Generalisierbarkeit der Befunde.....	104
Methodisches Vorgehen.....	107
6 Datenerhebung und -analyse.....	109
6.1 Sampling und Datenerhebung.....	109
6.2 Herausforderung Sprache.....	114
6.3 Datenanalyse.....	115
Subjekte und Kontexte der Migrationsstudie.....	117
7 Christ*innen aus dem spanischsprachigen Raum – Menschen aus unterschiedlichen Welten.....	119
7.1 Herkunftskontext Spanien.....	120
7.1.1 Spanien und die Migration.....	120
7.1.2 Spanische Religiosität.....	122
7.2 Herkunftskontext Lateinamerika.....	125
7.2.1 Lateinamerika und die Migration.....	125
7.2.2 Lateinamerikanische Religiosität.....	127
7.2.3 Einschub: (Neo-)Pentekostalismus.....	131
7.3 Aufenthaltskontext Schweiz.....	140
7.3.1 Die Schweiz und die spanische Zuwanderung.....	140
7.3.2 Die Schweiz und die spanischen Katholik*innen.....	143
7.3.3 Die Schweiz und die lateinamerikanische Zuwanderung.....	144
7.3.4 Die Schweiz und das lateinamerikanische Christentum.....	146
Ergebnisse der empirischen Studie.....	151
8 Diskontinuitäten, Brüche und Kontingenzen in migrantischen Biographien.....	153
8.1 Indizien für Diskontinuitäten und Kontingenzerfahrungen.....	155
8.2 Vor der Migration:	
Rahmenbedingungen, Ereignisse und Optionen.....	158
8.2.1 Gesellschaftliche Realitäten.....	159
8.2.2 Familiäre Realitäten.....	162
8.2.3 Berufliche Realitäten.....	165
8.2.4 Schicksalsschläge.....	168
8.2.5 Gegenbilder.....	170
8.3 Nach der Migration:	
Veränderter Kontext, Kontrollverlust und Unverfügbarkeiten.....	171
8.3.1 Gesellschaft: Kommunikationsschwierigkeiten und kulturell-religiöse Verunsicherungen.....	174

8.3.2 Familie: Trennung, Ungewissheit und Verantwortung.....	185
8.3.3 Beruf: Neuanfänge, Enttäuschungen und Investitionen.....	194
8.3.4 Gesundheit: Sorgen und Hoffnungen.....	197
8.3.5 Offene Zukunft: Unsicherheiten und Visionen.....	199
8.3.6 Sinn: Kontingente Kontingenzbewältigung.....	201
9 (Religiöse) Be- und Verarbeitung von Diskontinuitäten und Kontingenzen – Eine Typologie.....	205
9.1 Der transformative Typ.....	207
9.1.1 Von Brucherfahrungen und Neuanfängen – Das Narrativ der Bekehrung.....	208
9.1.2 Zwischen Sinnsuche und Berufung – der «göttliche Plan»	221
9.1.3 Veränderung als konstitutives Element von Biographie.....	226
9.1.4 Das Subjekt zwischen Ermächtigung, Entlastung und Stress ..	229
9.1.5 Die Gemeinschaft als Angebot oder Auftrag.....	235
9.1.6 Zentrale Religiosität – religiöse Monoperspektive auf das Leben.....	239
9.1.7 Die evangelikal-pentekostale Religiosität der Selbstermächtigung.....	241
9.1.8 Der etwas andere transformative Typ.....	246
9.2 Der restitutive Verarbeitungstyp	248
9.2.1 Von Brucherfahrungen und Kontinuitätswünschen – Das Narrativ der Zugehörigkeit.....	249
9.2.2 Im Schutz der Gemeinschaft – Auf «sicherem Boden»	257
9.2.3 Veränderung als pragmatische Strategie im Alltag.....	258
9.2.4 Das Kollektiv als Bezugspunkt des Subjekts.....	261
9.2.5 Dezentrale Religiosität – polyperspektivische Sicht auf das Leben.....	263
9.2.6 Die kollektiv-ritualistische/katholische Religiosität der Selbstvergewisserung.....	264
9.3 Der adaptive Typ.....	265
9.3.1 Von Brucherfahrungen und Perspektivenwechsel – Das Narrativ der Horizonterweiterung	267
9.3.2 Aus «kulturellen Glocken» ausbrechen – Kontextualisierung ..	272
9.3.3 Veränderung als aktiver Lernprozess.....	275
9.3.4 Das Subjekt zwischen Reflexion und sozialem Austausch	276
9.3.5 Evolutionäre Religiosität – integrative Perspektive auf das Leben.....	277

9.3.6 Die reflexiv-interaktionistische Religiosität der Selbstentwicklung	278
9.4 Der akzeptierende Typ	279
9.4.1 Von Brucherfahrungen und Zielorientierung – Das Narrativ der Normalität	279
9.4.2 Die Devise «So ist das Leben» – Zielorientierung und Gelassenheit	280
9.4.3 Veränderung als Ziel und Nebeneffekt	284
9.4.4 Religiöse Orte und Symbole als Reminiszenzen und Gelegenheitspraxis	285
9.4.5 Marginale Religion – zielorientierte Perspektive auf das Leben	286
9.4.6 Religiosität als übriggebliebenes Zugehörigkeitsgefühl	286
Zusammenschau: Biographie – Migration – Religion	289
10 Religion – eine biographierelevante Ressource in der Migration	291
10.1 Religion und Sozialisation – Die Verfügbarkeit religiöser Repertoires	291
10.1.1 Kontextebene: Gesellschaft, Familie und Gemeinschaft	291
10.1.2 Subjektebene: Übernommene versus selbst angeeignete Religiosität	296
10.1.3 Intermediäre Ebene: Sozialräume – Interaktion und Kommunikation	300
10.2 Religiositätsformen – unterschiedliche Strategien und Kompetenzen	302
10.2.1 Traditionsorientierte, kollektive Religiosität – Tendenz Katholizismus	303
10.2.2 Erfahrungsorientierte, subjektive Religiosität – Tendenz Pentekostalismus	305
10.3 Die Funktion der Religion in der migrantischen Biographie	307
10.3.1 Die Suche nach dem grösseren Ganzen	307
10.3.2 Eine Frage von Option und Wahl	310
Ausblick	313
11 Anschliessbarkeit der Studie	315
Literatur	319
Anhang: Leitfaden für die biographisch-narrativen Interviews	343
Abbildungsverzeichnis	346

Vorwort und Dank

Die Begriffe Migration und Migrant*innen begegnen uns tagtäglich. In Zeitungen, Radio und Fernsehen wird über globale Migrationsströme, nationale Zuwanderungssaldi und Flüchtlingskatastrophen, aber auch über die Integration der Zugewanderten und die damit verbundenen gesellschaftlichen Belastungen berichtet.

Die Begriffe dienen der Kategorisierung von Sachverhalten, Prozessen und Menschen und sie transportieren Vorstellungen von Gesellschaft, sozialem Zusammenhalt und sozialer Zugehörigkeit, von Identität und Andersheit.

Doch die Menschen hinter den Wörtern und Konzepten haben ihre Herkunftsgesellschaft verlassen, um in einem anderen Land Fuss zu fassen – meist in der Hoffnung auf ein gutes oder besseres Leben. Ihre Geschichten zeugen von einem bewegten Leben, von den Freuden und Leiden des menschlichen Daseins, von Abschieden und Neuanfängen. In den Statistiken und politischen Debatten haben diese Menschen kein Gesicht und keine Stimme und ihre Anwesenheit wird oft nach einem Kosten-Nutzen-Muster aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft betrachtet.

Die vorliegende Studie nimmt einen Perspektivenwechsel vor und stellt die Subjekte der Migration in den Mittelpunkt. Es sind Männer und Frauen, die ihren Alltag in einem veränderten kulturell-sozialen und auch religiösen Kontext meistern und die gelernt haben, mit den Unverfügbarkeiten und Brüchen des Lebens zurechtzukommen. In ihren Lebensgeschichten erzählen sie über ihre Erfahrungen vor, während und nach der Migration und darüber, wie sie die Herausforderungen des Alltags meistern. Dabei spielt der Glaube oft eine bedeutende Rolle. Das erstaunt nicht, denn Religion als Deutungs- und Orientierungssystem ist spezialisiert auf den Umgang mit Erfahrungen der Diskontinuität und Unverfügbarkeit. Wie das Religiöse in die biographischen Prozesse der Betroffenen einfließt, wie es als Ressource genutzt wird und wie es sich unter den Bedingungen der Migration auch verändert, ist Gegenstand der vorliegenden Studie.

Um einer Forschungslücke in der Migrations-Religionsforschung zu begegnen, liegt das Augenmerk der vorliegenden Studie auf den christlichen Migrant*innen. Sie wurden in der Vergangenheit wenig wahrgenommen, obschon sie unter den Zugewanderten bis heute die Mehrheit darstellen. Ihre

Religion gilt nicht als «fremd», obschon mit ihnen «andere» Christentümer in die Schweiz migrieren und die religiöse und kirchlich-christliche Landschaft der Schweiz nachhaltig verändern werden.

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis einer Zusammenarbeit und wäre ohne vielfältige Unterstützung nicht möglich gewesen. Mein aufrichtiger Dank gilt allen an der Studie Beteiligten: den Interviewpartner*innen und Vertreter*innen der Migrationsgemeinschaften für ihre Zeit, ihre Offenheit und ihr Vertrauen; den wissenschaftlichen und kirchlichen Expert*innen für ihre konstruktiven und differenzierten Rückmeldungen und Anregungen; den Praktikantinnen des SPI für die Transkriptionsarbeit; dem Forschungskollegen, Simon Foppa, und dem Institutsleiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI), Dr. Arnd Bünker, für die kollegiale Zusammenarbeit, sowie der Lektorin, Christine Berberich, für den letzten Schliff an diesem Buch.

Die Studie wurde vom Schweizerischen Nationalfonds gefördert und am SPI durchgeführt.

Eva Baumann-Neuhaus
St. Gallen, 2019

1 Einleitung

Wer offene Augen und Ohren hat, bemerkt es bald: Religion als vielschichtiges und ambivalentes Thema und Phänomen ist in der Öffentlichkeit omnipräsent. In der medialen Berichterstattung, in politischen Diskussionen, aber auch in Alltagsgesprächen wird sie tagtäglich aus immer wieder anderen Blickwinkeln beschrieben und vermessen, verortet und hinterfragt. Das war nicht immer so. In Zeiten der flächendeckenden christlich-konfessionellen Anbindung der Bevölkerung und der weitgehenden Monopolstellung der kirchlichen Institutionen in der Gesellschaft genoss die Religion den Status einer kulturellen Selbstverständlichkeit, die nicht eigens thematisiert werden musste. Im Zuge des sozialen Wandels, ausgelöst durch eine voranschreitende Modernisierung der Gesellschaft und insbesondere durch die kulturelle Revolution der 1960er Jahre, kam es im Umfeld des kirchlich verfassten Christentums zu einem wachsenden Bedeutungsverlust. Die Religion als Orientierungssystem und Praxis war zur Option geworden und verlagerte sich zusehends in den Zuständigkeits- und Gestaltungsbereich des Individuums.¹ Als Angelegenheit des Privaten büsste sie nicht nur ihre gesellschaftliche Selbstverständlichkeit ein, sondern auch ihre Sichtbarkeit im öffentlichen Raum. Für Vertreter*innen aus Politik und Wissenschaft wurde die Religion zu einer vernachlässigbaren Grösse, die in der modernisierten Gesellschaft ein Nischendasein pflegte.² Als gesellschaftlich relevantes Thema und Phänomen fand sie in der öffentlichen Berichterstattung und in den politischen Diskussionen kaum Beachtung. Das spiegelte sich auch im Migrations- und Integrationsdiskurs wider, welcher lange Zeit ohne eine Thematisierung der Religion auskam. Die Wahrnehmung änderte sich unweigerlich mit den Aktionen radikalisierte und politisierte Religionsvertreter*innen, die das Religiöse gewaltsam in die Welt von heute «zurückbrachten». Parallel dazu erzeugte die durch die Zuwanderung bedingte Präsenz des als «fremde Religion» wahrgenommenen Islam bei gleichzeitiger Erosion

¹ Joas, Hans (2012): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br.; vgl. Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main.

² Vgl. Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main; Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, in: Winckelmann, Johannes (Hg., 1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen.

der christlichen Institutionen eine neue Aufmerksamkeit für das Phänomen. Die durch die religiöse Pluralisierung ausgelösten Konkurrenzsituationen führten und führen zu Positionierungsbemühungen auf allen Seiten und zu einer Diskussion, die massgeblich von der Sorge um das friedliche Zusammenleben in einer heterogen gewordenen Gesellschaft getragen wird.³ Die Frage, ob und wie Religion überhaupt und im Besonderen in Form der zugewanderten und als fremd empfundenen Religionen einen Beitrag zur gesellschaftlichen Solidarität leisten kann, beschäftigt jedoch nicht nur Politiker*innen, sondern seit Emile Durkheim auch Soziolog*innen.⁴ Wo Religion und Migration zusammengedacht werden, steht immer auch die Frage nach dem integrativen bzw. desintegrativen Potential von religiösen Denkmustern bzw. von religiösen Gemeinschaften im Zentrum des Interesses. Es erstaunt nicht, dass in den vergangenen Jahren der politische und wissenschaftliche Fokus vor allem auf dem Islam lag, denn die Sichtbarkeit und die sozial-politischen Forderungen seiner Vertreter*innen scheinen das Verständnis von Religion und das gewachsene Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften hierzulande zu irritieren.⁵ Das 2007 vom Schweizer Bundesrat lancierte nationale Forschungsprogramm zur Erforschung der religiösen Landschaft der Schweiz und ihres Wandels, mit dem Ziel, «praktisch anwendbare Ergebnisse für Behörden, Politik, Schulen und Religionsgemeinschaften zu liefern» und damit einen Beitrag für «eine bessere Verständigung der Einwohnerinnen und Einwohner der Schweiz» zu leisten, spiegelt diesen Fokus wider.⁶

³ Koch, Carmen (2009): Einseitige mediale Darstellung. Wie über Religion in den Medien berichtet wird, in: *Communicatio Socialis* 42 (4), S. 352–368. Vgl. Wyss, Vinzenz (2010): «Wie Medien Religion inszenieren», in: *bulletin. Das Magazin des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes*, Nr. 2, S. 8–11.

⁴ Durkheim, Emile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris.

⁵ Siehe: Schweizerischer Nationalfonds (Hg., 2007): *Religionen in der Schweiz*. Porträt des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58. Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft. Unter: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Programmportr%c3%a4t.pdf (25.09.2018); Dahinden, Urs (2011): *Die Darstellung von Religionen in Schweizer Massenmedien: Zusammenprall der Kulturen oder Förderung des Dialogs? Schlussbericht*. Unter: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_DahindenU.pdf (25.09.2018).

⁶ Boehinger, Christoph (Hg., 2012): *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich.

Das zugewanderte Christentum in seiner Vielfalt und Unterschiedlichkeit blieb dabei wenig beachtet.⁷ Das mag daran liegen, dass das Christentum, das auch unter den Zugewanderten in der Schweiz die Mehrheitsreligion darstellt, automatisch der Kategorie der «eigenen» Religion zugeordnet wird, die von den bereits vorhandenen Netzwerken aufgefangen wird und darum wenig irritiert.⁸ Für eine vorwiegend problemorientierte Forschung bleibt diese Gruppe von Zugewanderten weitgehend unsichtbar, obschon sie durch ihre kulturell-konfessionelle Heterogenität zu einer kontinuierlichen Pluralisierung des Christentums in der Schweiz beiträgt und das hierzulande eingespielte Verständnis von Religion mit anderen Vorstellungen und Praxen konfrontiert.

Die vorliegende Studie will einen Betrag zur Schliessung noch vorhandener Forschungslücken im Bereich der Migrations-Religions-Forschung leisten. Sie wendet sich darum der bisher unterbeobachteten Gruppe der christlichen Zuwander*innen zu und löst sich von der Makroperspektive einer problemzentrierten Integrationsforschung. Wenn hier der Frage nachgegangen wird, welche Rolle und Funktion die Religion im Leben der Zugewanderten einnimmt und wie die Betroffenen ihre Migrationserfahrungen mit Hilfe von Religion biographisch verarbeiten, dann kommt mit dieser Mikroperspektive die Subjektebene, aber auch die damit verbundene Ebene der sozialen Interaktionen ins Blickfeld.

Das vorliegende Buch *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten* widmet sich dieser Subjektebene und -perspektive mit Blick auf das Soziale und präsentiert damit den einen Teil einer zweiteiligen Studie. Der andere Teil wird im Buch *Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden* von Simon Foppa präsentiert.⁹ Es bearbeitet die komplexe Fragestellung aus der Perspektive der sozialen Interaktionen und Gemeinschaften.

Das Doppelprojekt wurde zwischen 2015 und 2019 am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in Zusammenarbeit mit der Universität Luzern durchgeführt und vom Schweizerischen Nationalfonds gefördert.

⁷ Collet, Giancarlo (2010): Gemeinsam das Evangelium verkünden – Bemerkungen zur Enteuropäisierung europäischer Christenheit, in: Bünker, Arnd; Mundanjo, Eva; Weckel, Ludger; Suermann, Thomas (Hg.): Gerechtigkeit und Pfingsten, Ostfildern, S. 243–266.

⁸ Stolz, Jörg (2012): Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, in: Bochsinger (2012), Religionen, Staat und Gesellschaft, S. 78–107.

⁹ Foppa, Simon (2019): Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden. St. Gallen.

Das Buch ist wie folgt gegliedert: Nach einem kurzen Überblick über den Stellenwert der Religion in Gesellschaft, Politik und Wissenschaft im Verlaufe der Zeit (Kapitel 2) folgt eine Zusammenfassung über den Kenntnisstand im Bereich der Migrations-Religions-Forschung (Kapitel 3). Daran schliesst sich eine theoretische (Kapitel 4) und methodologisch-methodische (Kapitel 5) Einbettung der empirischen Studie zu christlichen Migrant*innen in der Schweiz an (Kapitel 6), gefolgt von einer Beschreibung der Herkunftskontexte der Befragten und ihrer Situation in der Schweiz (Kapitel 7). Nach einer Darstellung typischer migrationsbedingter Erfahrungen (Kapitel 8) wird die zentrale Forschungsfrage dieser Studie anhand einer Typologie beantwortet. Vier Typen der religiös-kulturellen Be- und Verarbeitungsmodi von Migrationserfahrungen werden in differenzierter Weise vorgestellt und im Rahmen der lebensgeschichtlichen Erzählung diskutiert (Kapitel 9). In einem abschliessenden Kapitel wird schliesslich der Frage nachgegangen, inwiefern der kulturell-soziale Kontext, die Sozialisation und der Religiositätstyp einer Person für die Be- und Verarbeitung von Migrationserfahrungen eine Rolle spielen und welche Bedeutung die religiösen Deutungs- und Orientierungsmuster für die Konstruktion der eigenen Lebensgeschichte haben. Last but not least werden anhand der vier Typen kulturell-religiöse Kompetenzen und Strategien abgeleitet, die den Betroffenen beim Wechsel von einem kulturell-religiösen Kontext in einen anderen helfen, sich erneut zu orientieren bzw. ihre Erfahrungen als Teil ihrer Lebensgeschichte zu verstehen (Kapitel 10).

Das Buch endet mit einem Ausblick und zeigt Anknüpfungspunkte an andere wissenschaftliche Theorien und Konzepte sowie an verschiedene Praxisfelder.

RELIGION IN BEWEGTEN ZEITEN

2 Perspektiven und Problematisierungen

2.1 Sehroutinen und die (un)sichtbare Religion

In Europa hält sich die Überzeugung, dass die Erfahrungen der Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur die Entstehung des säkularen Staates begünstigten, sondern dass die Säkularisierung, die sich mit der Trennung von Religion und Politik ergab, auch eine Bedingung für die Demokratisierung jeder Gesellschaft darstellt. Der Rückzug des Religiösen in die Privatsphäre und damit in die gesellschaftliche Unsichtbarkeit wurde als notwendige Folge dieser funktionalen Differenzierung empirisch begründet und als Errungenschaft der Moderne begrüßt.

Bis in die 1990er Jahre ging die Mehrheit der Soziolog*innen davon aus, dass Prozesse der Modernisierung und Säkularisierung einer Gesellschaft in kausaler Weise miteinander verbunden sind. Dabei lieferte vor allem die kirchensoziologisch orientierte Forschung, die den Bereich der sichtbaren, institutionell verfassten Religion Europas vermessen und quantifizierte, der These vom zunehmenden Bedeutungsverlust oder gar Niedergang der Religion¹⁰ in der modernen Gesellschaft den nötigen Rückhalt. Gleichzeitig wurde die Säkularisierungsthese immer mehr zu einem kulturellen Selbstdeutungsmuster, in dem deskriptive, evaluative und präskriptive oder programmatische Aspekte amalgamierten.¹¹ Die Säkularisierungsthese wurde gar zu einer Selbstverständigungskategorie für all jene, die den Rückgang des Einflusses von Religion und Kirchen als gesellschaftlichen evolutionären Emanzipationsprozess und die funktionale Differenzierung als Voraussetzung und Kennzeichen der modernen und offenen Gesellschaft betrachten. Als solche kam sie den Naturwissenschaften entgegen, die Geisteswissenschaften wurden von ihr «imprägniert»

¹⁰ Im Blick waren insbesondere die Bereiche der Mitgliedschaft, der Kirchengangshäufigkeit, der Befolgung kirchlicher Morallehren, der Gottesvorstellungen und des Vertrauens in die Institutionen.

Vgl. Detlef Pollack (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen, S. 88–92; Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York; Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religions and Politics Worldwide.* Cambridge.

¹¹ Pfleiderer, Georg (2002): «Säkularisierung». Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: *Praktische Theologie*, Vol. 37 (2), S. 130–153.

und die religiösen Institutionen übernahmen ihre Blickrichtung. Das Säkularisierungstheorem entfaltete seine Wirkung im 20. Jahrhundert, sein Einfluss reicht aber bis heute weit über die Wissenschaft hinaus.¹²

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass viele Menschen in Europa heute die Ansicht vertreten, die Religion stelle ein Relikt der Vormoderne dar und sei darum Ausdruck einer unaufgeklärten Denk- und Seinsweise. Für das Funktionieren der modernen Gesellschaft sei sie überflüssig geworden und habe ihre Existenzberechtigung als Subsystem der Gesellschaft vor allem in der Privatsphäre, wo sie in der Form individualisierter Religion auch zunehmend an Relevanz verliere.¹³

Die Erfahrungen und Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte machten Justierungen in der Blickrichtung und Korrekturen in der Deutung des Beobachtbaren unumgänglich. Ein geweiteter Blick über Europa hinaus machte zudem deutlich, dass die Entwicklungen, wie sie hier beobachtet werden, keineswegs zwingend, zielgerichtet und unumkehrbar sind bzw. dass Prozesse der Modernisierung nicht zwangsläufig mit einem Rückzug des Religiösen aus der öffentlichen Sphäre und einem Rückgang der individuellen Religiosität einhergehen. So zeigte der spanisch-amerikanische Soziologe José Casanova schon anfangs der 1990er Jahre an verschiedenen Beispielen – etwa der islamischen Revolution im Iran, der Befreiungstheologie in Lateinamerika, der Solidarnosz-Bewegung in Polen und der religiösen Rechten in den USA – nachvollziehbar auf, dass die Annahme eines zwangsläufigen und universal wirksamen Zusammenhangs zwischen den Prozessen der Modernisierung und der Säkularisierung, so wie sie in Europa in Form eines Deinstitutionalisierungsprozesses beobachtet werden können, nicht haltbar ist.¹⁴ Weltweit zeigen sich zahlreiche alternative Entwicklungen und Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik, Modernisierungsprozessen und religiöser Vitalität.¹⁵

¹² Gabriel, Karl (2012): Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – was kommt danach? in: Bitter, Gottfried & Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.): Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Norbert Mette. Würzburg, S. 18–27, hier S. 18–19.

¹³ Vgl. Luckmann (1991), Die unsichtbare Religion; Stolz, Jörg & Könemann, Judith & Schneuwly Purdie, Mallory & Englberger, Thomas & Krüggeler, Michael (2014): Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)glaubens, Zürich.

¹⁴ Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago/London.

¹⁵ Gabriel (2012), Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese, S. 20. Vgl. Krause, Boris (2012): Religion und Vielfalt in der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz. Paderborn/München/Wien/Zürich.

Auch die globale Ausbreitung des pentekostalen Christentums und des Islam lassen von einem Verschwinden der Religion unter den Bedingungen der Modernisierung wenig spüren, vielmehr zeigt sich an vielen dieser Orte ein Bild ausgesprochener religiöser Dynamik.¹⁶

Die klassische Säkularisierungsthese als Teleologie von Geschichte und Gesellschaft wird in ihrer Annahme von der Unvereinbarkeit von Religion und Moderne und in ihrer evolutionären, fortschrittsgläubigen und eurozentrischen Ausrichtung heute von vielen Seiten stark kritisiert und gilt als überholt. Als konzeptionelles Konstrukt spiegelt sie die Verstrickung wissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung mit ideenpolitischen Interessen und weltanschaulichen Frontstellungen wider.¹⁷ Besonders richtet sich die Kritik gegen die Behauptung, dass Modernisierung unweigerlich zur Säkularisierung führe und Religion durch die Konsequenzen von Rationalisierung, Technisierung und funktionaler Differenzierung, durch Anhebung des Wohlstandsniveaus, höheren Bildungsstand und Urbanisierung negativ betroffen sei. Kritik wird aber auch an der Verwendung eines institutionell verengten Religionsbegriffes und der davon geprägten Empirie, am Gebrauch eines homogenisierten Modernebegriffs und an der Depotenzierung von Religion als abhängiger Variable geübt.¹⁸

¹⁶ In Ostasien, eingeschlossen China, wachsen die charismatisch-pentekostalen Gruppen in atemberaubendem Tempo. Dabei überschreitet die Bewegung auch konfessionelle Grenzen und ist in allen sozialen Milieus präsent. Der Islam wächst sowohl in Europa als auch im Nahen Osten und in Afrika. Vgl. Gabriel (2012), *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese*, S. 21–23.

¹⁷ Schmidt, Thomas M. & Pitschmann, Annette (Hg., 2014): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar.

¹⁸ Vgl. Warner, Stephen R. (1993): *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, in: *American Journal of Sociology* 98, S. 1044–1093; Stark, Rodney & Finke, Roger (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles; Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main/Leipzig; Joas, Hans (2007): *Führt Modernisierung zu Säkularisierung?*, in: Nollmann, Gerd & Strasser, Hermann (Hg.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*. Essen, S. 37–45.

Entgegen dieser Kritik nehmen Vertreter*innen der Säkularisierungsthese bis heute die Position ein, dass sich ein negativer Zusammenhang zwischen Modernisierungsindikatoren und Religiositätsindizes empirisch nachweisen lasse. Vgl. Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford; Norris & Inglehart (2004): *Sacred and Secular*; Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen; ders. & Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main/New York.

Die Konzentration auf die messbare Religion in ihrer institutionellen Erscheinungsform, verbunden mit einer evolutionistisch geprägten Lesart der Daten, hatte also dazu geführt, dass Religion als Thema und Phänomen für lange Zeit auf einseitige Art und Weise wahrgenommen bzw. gar nicht wahrgenommen wurde. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass auch im Kontext des Migrationsdiskurses die Religion kaum von Interesse war. Im Kontext politischer Assimilationsmodelle blieb die Religion lange Zeit unerwähnt, weil es als selbstverständlich galt, dass die Religiosität der Zugewanderten für ihre kulturell-soziale Integration nicht von Belang sei und sie sich im Laufe der Zeit ihrem säkularen Umfeld angleichen würde.¹⁹ Als im Zuge wachsender Migrationsströme die Religion in ihrer Form als «fremde Religion» im öffentlichen und medialen Raum neu sichtbar und präsent wurde, entwickelte sich in der Bevölkerung nicht nur ein neues Bewusstsein für das Religiöse als einen gesellschaftlich relevanten Faktor, sondern auch die Sorge um ein friedliches Zusammenleben in einer kulturell und religiös zunehmend pluralisierten Gesellschaft.²⁰

2.2 Neue Aufmerksamkeit: Religion als Gefahr oder Ressource?

Ende des 20. Jahrhunderts erfuhr das Thema «Religion» in der politischen und medialen Öffentlichkeit eine Renaissance. Die neue Aufmerksamkeit gegenüber dem Phänomen wuchs unter dem Einfluss weltweiter, religiös motivierter bzw. legitimierter Terroranschläge und der Ansiedlung des Islam in Europa. Hier führte die Zuwanderung von Menschen aus jenen Teilen der Welt, wo Moderne und Religion nicht zwingend antithetisch gedacht werden, zu einer neuen Sichtbarkeit und einem neuen Bewusstsein von Religion. Ihre Gegenwart veränderte nicht nur die religiöse Topographie der Schweiz, es kam auch zu neuen visuellen, medialen und politischen Repräsentationen von Religion und zu einer anhaltenden Debatte über die Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.²¹ Religion in ihrer Pluralität und Diversi-

¹⁹ Polak, Regina (2017): Migration, Flucht und Religion, Ostfildern, S. 135.

²⁰ Stolz (2012), Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, S. 103–104.

²¹ Bochsinger (2012), Religionen, Staat und Gesellschaft, S. 145–173, 217–222.

tät, aber auch als gesellschaftlich wie individuell relevanter Faktor ist durch Menschen mit einem ausgeprägten religiösen Selbstverständnis und -bewusstsein vermehrt sichtbar geworden. Wo aber diese Menschen ihre religiöse Zugehörigkeit und ihr Selbstverständnis nach aussen kommunizieren und wo Religionsgemeinschaften selbstbewusst nach staatlicher Anerkennung und Unterstützung verlangen, kommt es nicht nur zu Konkurrenzkämpfen um Ressourcen und staatliche Privilegien. In einer Gesellschaft, in der die Religion als Privatsache gehandhabt wird, kommt es angesichts von religiösen Selbstdarstellungen und identifikatorischen Abgrenzungen insbesondere von zugewanderten Personen zu Irritationen oder gar zu einer Abwehrreaktion seitens der einheimischen Bevölkerung. Die Frage nach der eigenen bzw. fremden religiösen Identität bekommt neuen Aufschwung und führt nicht selten auf beiden beteiligten Seiten – der Mehrheitsgesellschaft wie den zugewanderten Gruppen – zu Abgrenzungsmechanismen und einer Skepsis gegenüber den jeweils Anderen oder Fremden.²²

In der Schweizer Bevölkerung wird Religion als Phänomen ambivalent beurteilt: Sie kann positive Auswirkungen auf Menschen haben, sie kann aber auch zur Ursache von Konflikten, Extremismus und Gewalt werden. Dabei folgen die Diskussionen nicht selten der Logik, dass durch das Aufeinandertreffen verschiedener kulturell-religiöser Normen und Werte das Konfliktpotential in der pluralisierten Gesellschaft verstärkt werde und ihr sozialer Zusammenhalt dadurch gefährdet sei. Gerade der Islam wird als «fremde Religion» oft negativ eingestuft und als potentielle Gefahr für das europäische Säkularisierungsprojekt unter Verdacht gestellt.²³ In diversen empirischen Stu-

²² Religion wird in der Schweizer Bevölkerung zunehmend als Differenzierungsmarker kollektiver Identität herangezogen – sowohl für Selbst- wie für Fremdzuschreibungen. Wo essentialistische Kultur- und Religionskonzepte zum Tragen kommen, die Kultur bzw. Religion als etwas Homogenes, Abgeschlossenes und einer Person oder einem Kollektiv Anhaftendes verstehen, werden oft ganze Zuwanderungsgruppen anstelle von ethno-nationalen Kriterien vornehmlich nach religiösen Kriterien identifiziert. Menschen aus dem europäischen Norden werden dann automatisch zu Christen und jene aus der Balkanregion zu Muslimen. Gleichzeitig identifiziert sich auch die Mehrheitsgesellschaft, trotz wachsender religiöser und kirchlicher Distanzierung der Menschen, zunehmend als «christlich». Mader, Luzius & Schinzel, Marc (2012): Religion in der Öffentlichkeit, in: Bochsinger, Religionen, Staat und Gesellschaft, S. 110–143.

²³ Stolz (2012): Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, S. 103–104. Vgl. Rohe, Mathias (2011): Religion und Zuwanderung: Rechtliche und gesellschaftliche Perspektiven am Beispiel des Islam in Deutschland, in: Nagel, Helga

dien konnte gezeigt werden, dass in der Schweizer Bevölkerung Religion zunehmend als Abgrenzungs- und Differenzierungsmarker individueller wie kollektiver Identitäten herangezogen wird und im Falle eines Konflikts nicht selten die Religion zur Ursache erklärt wird. Auf diese Weise kommt es zu einer «Religionisierung» sozialer Konflikte.²⁴

In dieser Diskussion blieb während der letzten Jahrzehnte die Tatsache ausgeblendet, dass die Mehrheit der in die Schweiz zugewanderten und weiterhin zuwandernden Personen christlich geprägt ist.²⁵ Warum blieben sie unsichtbar? Wurde stillschweigend angenommen, dass sie als Repräsentanten der «eigenen» Religion von den etablierten religiösen Gruppen und Netzwerken aufgenommen bzw. sich nahtlos in diese einfügen würden? Wurden sie als religiöse Menschen nicht wahrgenommen und thematisiert, weil der christliche Glaube hieszulande zur Privatsache geworden ist, die nicht an die Öffentlichkeit getragen wird? Wurde also von den zugewanderten Christ*innen angenommen, dass sie sich gleich verhalten wie die «einheimischen» Christ*innen? Diese eher unbewusste denn bewusste Sichtweise hat wohl dazu geführt, dass diese Religionsgruppe unter den Zugewanderten in der Politik und in der Wissenschaft kaum Beachtung fand – obschon die zugewanderten Christentümer sich vom hiesigen Christentum oft stark unterscheiden, sowohl in ihren inhaltlich-theologischen Ausrichtungen als auch in ihren unterschiedlichen Ausdrucks- und Sozialformen wie in ihren moralisch-ethischen Schwerpunktsetzungen. Ihre Präsenz und ihre historisch und kulturell bedingten Andersartigkeiten verändern jedoch die religiöse Landschaft ebenso,²⁶ wie sie innerchristlich und binnenkirchlich neue Situationen und Tatsachen schaffen, die mitunter begrüsst werden, mitunter aber auch zu Konfrontationen führen.²⁷

& Jansen, Mechtild M. (Hg.): Religion und Migration. Signale der Veränderung: Rückblick, Ausblick, Perspektiven, Wiesbaden, S. 17–28; Connor, Phillip (2014): Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada and Western Europe. New York/London, S. 68–92.

²⁴ Vgl. dazu Polak (2017), Migration, Flucht und Religion, S. 138.

²⁵ <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionszugehoerigkeit-und-migrationshintergrund/> (Oktober 2018).

²⁶ Collet (2010), Gemeinsam das Evangelium verkünden.

²⁷ Albisser, Judith & Bünker, Arnd (Hg., 2016): Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen.

MIGRATION UND RELIGION

3 Forschungstradition und Forschungslage

3.1 Forschungsgeschichte und Forschungsdesiderat

3.1.1 Gesellschaftliche versus Subjektperspektive

Die Geschichte zeigt, dass kulturell und religiös pluralisierte Gesellschaften fortlaufend bestrebt sind, das Zusammenleben unterschiedlicher kulturell-religiöser Gruppen durch politische Leitlinien zu steuern, um problematische Entwicklungen im Bereich der Sozialintegration zu verhindern und Risikofaktoren zu minimieren. Die Sorge, dass mit wachsender kulturell-religiöser Heterogenität die Kooperationsbereitschaft zwischen den unterschiedlichen Gruppen ab- und das Konfliktpotential in der Gesellschaft zunimmt, prägt auch die aktuellen migrationspolitischen Diskussionen. Forderungen nach Integration sind darum oft Forderungen nach Assimilation oder Akkulturation, die ein Angleichen, Einfügen oder gar Verschmelzen einer Minderheit mit der Mehrheitsgesellschaft implizieren.²⁸

In den politischen Integrationskonzepten wird die soziale Eingliederung der Zugewanderten in die Ankunftsgesellschaft dann als stufenartiger und mehrdimensionaler Prozess der psychosozialen Veränderung und sozio-strukturellen Eingliederung verstanden. Messen lässt sich das Voranschreiten dieses Prozesses an festgelegten Indikatoren wie der Übernahme der Sprache, der Grundwerte und Normen, der Überzeugungen und Praktiken der Aufnahmegesellschaft sowie der Situierung auf dem Arbeitsmarkt bzw. im Bildungssystem und den Kontakten zu Mitgliedern anderer Gruppen. Mitunter wird sogar die emotionale Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft, dem Staat und seiner Verfassung als Massstab für eine erfolgreiche Assimilation bzw. Integration benannt.²⁹

²⁸ Stolz, Jörg (2011): Explaining the Social Integration of Religious Groups in Society. A Social Mechanisms Approach, in: Annual Review of the Sociology of Religion, Vol. 2, S. 85–116. Diese die Sozialpolitik betreffenden Forderungen sind mitunter auch in den etablierten religiösen Institutionen selbst beobachtbar, die sich angesichts der Zuwanderung vor eine zunehmende Binnenpluralisierung gestellt sehen. Der konkrete Umgang mit theologischer, religionspraktischer und struktureller Vielfalt bzw. mit Fragen der Integration wird oft parallel zu den politischen In- und Exklusionsprozessen diskutiert.

²⁹ Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen, Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft. Frankfurt am Main, S. 261–30; vgl. auch Bundesamt für Statistik:

Als unumstritten gilt dabei, dass die Mehrheitsgesellschaft bzw. der Staat entsprechende Strukturen und Ressourcen zur Verfügung stellen muss, damit die Zugewanderten die erwarteten integrativen Leistungen erbringen können.³⁰ Integration wird, so betrachtet, als Wechselwirkung zwischen der staatlich garantierten strukturellen Gleichstellung aller und der individuellen Anstrengung der Zugewanderten verstanden.³¹

Integrationskonzepte, welche die Assimilation der Zugewanderten als Ziel definieren und mittels bestimmter Indikatoren messbar machen, bevorzugen die Perspektive der Aufnahmegesellschaft auf die Migration. Dieser «methodologische Nationalismus», der auch in der wissenschaftlichen Forschung Einzug hielt, hat zur Folge, dass die Zugewanderten unweigerlich als von der Norm der Mehrheitsgesellschaft abweichende Personen in den Blick kommen. Diese defizitorientierte Perspektive spiegelt sich in den sprachlichen Typisierungen der Zugewanderten wider, wo diese als «Flüchtlinge», «Verfolgte», «Vertriebene», «Gastarbeiter», «Glücksucher», «moderne Nomaden», «Entwurzelte», «Ausländer» oder «Fremde» beschrieben werden.³²

Die klassischen Konzeptionen der Assimilation und Akkulturation, die auch viele sozialwissenschaftliche Studien geprägt haben, sind in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder kritisiert worden.³³ Beanstandet wurden und werden ihr normativer Anspruch und ihr statischer Ansatz, der angesichts zunehmender transnationaler Verstrickungen als nicht mehr haltbar gilt. Die in den Modellen vorausgesetzten festen staatlichen, räumlichen, institutionellen, sozialen und kulturell-religiösen Bezugspunkte, auf die hin sich Integration identifizieren und messen liesse, sind in der globalisierten Welt nicht mehr

<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/integration.html> (Stand Oktober 2018).

³⁰ Sackmann, Rosemarie (2004): Zuwanderung und Integration. Theorien und empirische Befunde aus Frankreich, den Niederlanden und Deutschland. Wiesbaden.

³¹ Baumann, Martin (2004): Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von «fremd»-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Religion, Migration, Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation der Fachtagung. Berlin/Bonn, S. 19–30.

³² Korte, Hermann & Schmidt, Alfred (1984): Migration und ihre sozialen Folgen. Förderung der Gastarbeiterforschung durch die Stiftung Volkswagen 1974–1981, Göttingen.

³³ Breckner, Roswitha (2009): Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie. Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa. 2. Auflage, Wiesbaden, S. 21.

gegeben. Einen «unwiderstehlichen, institutionellen und kulturellen Kern»,³⁴ auf den sich die Zugewanderten im Laufe eines Assimilationsprozesses zubewegen sollen, gibt es ebenfalls nicht (mehr), zumal sich Migrationsverläufe kaum (mehr) als unidirektionale Wanderungen vom Herkunftsland ins Residenzland definieren lassen und der Nationalstaat als ethnisch-kultureller und religiöser Containerraum «entgrenzt» und eher von Heterogenität denn von Homogenität geprägt ist. Dem Sachverhalt der transnationalen und damit geographischen wie kulturell-religiösen Pendel-Mentalität wurde lange zu wenig Bedeutung beigemessen. Entsprechend wurde jede Form der selektiven, segmentären und temporären Integration bzw. Assimilation als problematisch oder defizitär betrachtet.³⁵

Erst in der jüngeren Forschung, die dem Aspekt der Transnationalität und Transkulturalität eine zunehmende Bedeutung zuerkennt³⁶, konnte mit dem Fokus auf den Mehrebenen- und Prozesscharakter des Integrationsgeschehens den klassischen Assimilations- und Integrationstheorien eine Alternative gegenübergestellt werden.³⁷ Es wird argumentiert, dass ethnisch-kulturelle Vielfaltigkeit und unterschiedliche Lebenswirklichkeiten immer stärker in den Vordergrund rücken und dass die transnationale Verankerung zu einer längerfristigen intergenerationalen Stabilisierung der Herkunftsidentitäten bzw. zu sogenannten transnationalen Identitäten führt.³⁸ Immer mehr Zugewanderte halten dauerhaft soziale, kulturelle und ökonomische Beziehungen zu Angehörigen ihrer ethnischen, religiösen und/oder politischen Gruppe in den Herkunfts-, aber auch den Aufnahmeländern aufrecht und bleiben von diesen geprägt.³⁹ Aufgrund der transnationalen Erfahrungshorizonte der zugewanderten

³⁴ Esser, Hartmut (2004): Welche Alternativen zur «Assimilation» gibt es eigentlich?, in: Bude, Klaus J. & Bommers, Michael (Hg.): Migration – Integration – Bildung. Grundlagen und Problembereich, Heft 23. Osnabrück, S. 41–59.

³⁵ Vgl. Ruokonen-Engler, Minna-Kristina (2012): «Unsichtbare» Migration? Transnationale Positionierungen finnischer Migrantinnen. Eine biographieanalytische Studie. Bielefeld, S. 84–92.

³⁶ Siouti, Irini (2013): Transnationale Biographien. Eine biographieanalytische Studie über Transmigrationsprozesse bei der Nachfolgeneration griechischer Arbeitsmigranten. Bielefeld, S. 11–12.

³⁷ Pries, Ludger (Hg., 2001): New Transnational Social Spaces. International Migration and Transnational Companies. London.

³⁸ Diehl, Claudia & Koenig, Matthias (2009): Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche, in: Zeitschrift für Soziologie 38 (4), S. 300–319.

³⁹ Elwert, Frederik (2015): Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher. Wiesbaden, S. 45–

Menschen, so die Argumentation, wird die partielle Assimilationen zum Normalfall – nicht nur für die Eliten, sondern für alle Mitglieder der ersten und auch der Nachfolgegenerationen.⁴⁰ Menschen assimilieren sich nicht in eine homogene Aufnahmegesellschaft und auch nicht zwingend und völlig in den gesellschaftlichen Mainstream, sondern selektiv bzw. partiell in einzelne Segmente und in unterschiedlichem Masse.⁴¹

Vor diesem Hintergrund kann nicht länger von misslungenen Integrationsprozessen gesprochen werden, wenn in Bezug auf die Teilnahme und Teilhabe der Zugewanderten an der Aufnahmegesellschaft nicht auf allen Ebenen der gleiche Grad an Anpassung bzw. Angleichung stattfindet bzw. nicht das gleiche Ziel angestrebt wird.⁴² Gerade in Gesellschaften mit einer rechtlich verankerten Glaubens- und Bekenntnisfreiheit ist zunehmend damit zu rechnen, dass etwa eine sozioökonomische Anpassung mit einer bloss selektiven religiös-kulturellen Angleichung einhergeht.⁴³ Es kann also mit Bi- oder gar Multikulturalitäten gerechnet werden, weil die Personen auch im Aufnahmeland in ihre Herkunftsfamilie oder eine ethnische bzw. religiöse Co-Gemeinschaft eingebettet bleiben, d. h. weil sie aktiv transkulturelle und transnationale Beziehungen pflegen.⁴⁴

50. Vgl. Glick Schiller, Nina & Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina (1992): Towards a transnationalization of migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered, in: *The Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 645, S. 1–24.

⁴⁰ Vgl. Apitzsch, Ursula & Siouti, Irini (2008): Transnationale Biographien, in: Homfeldt, Hans-Günther & Schröder, Wolfgang & Schweppe, Cornelia (Hg.): *Transnationalität und Soziale Arbeit*. Weinheim, S. 97–112; Faist, Thomas (2000): *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford; Goeke, Pascal (2007): *Transnationale Migration. Post-jugoslawische Biographien in der Weltgesellschaft*. Bielefeld; Siouti (2013), *Transnationale Biographien*.

⁴¹ Vgl. Portes, Alejandro & Zhou, Min (1993): *The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 530 (1), S. 74–96; Portes, Alejandro & Rumbaut, Ruben G. (2001): *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley, CA; Waters, Mary C. & Tran, Van C. & Kasinitz, Philip & Mollenkopf, John H. (2011): *Segmented Assimilation Revisited: Types of Acculturation and Socioeconomic Mobility in Young Adulthood*, in: *PMC*, July 1 (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2882294/>) (Oktober 2018).

⁴² Das gilt sowohl auf der Ebene der Gesamtgesellschaft wie auf der Ebene der kirchlichen Institutionen im Umgang mit Vielfalt.

⁴³ Stolz (2011): *Explaining the Social Integration of Religious Groups in Society*, S. 85–116.

⁴⁴ Vgl. Waters et al. (2011), *Segmented Assimilation Revisited*; Elwert (2015), *Religion als Ressource*, S. 35–36; Berry, John W. (1990): *Acculturation as Varieties of Adaptation*, in: Padilla, Amado M.: *Acculturation: Theory, Models and some new Findings*. Boulder, CO, S. 5–34.

Die lange Tradition eines vor allem problem- und leistungsorientierten Migrations-Integrations-Diskurses in Politik und Wissenschaft und die einseitige Wahrnehmung der zugewanderten Religionen als «fremde» Religionen haben in der Migrations-Religions-Forschung eine Theoriebildung begünstigt, die Religion in Prozessen der Migration und Integration als Faktor erscheinen lässt, der primär Differenzen schafft und erklärt.⁴⁵ In der Forschungsliteratur wird etwa die These vertreten, dass religiöse Bindungen eine potentiell desintegrative Wirkung haben. Religiöse Orientierungen, Zugehörigkeiten und Loyalitäten der Zugewanderten werden hier von der Makroebene der Residenzgesellschaft her problematisiert und bewertet. Andere vertreten im Gegensatz dazu die These, gerade religiöse Personen und Gruppen verfügten über spezifische Kompetenzen, die ihrer Integration förderlich seien. Hier wird die Problematik ressourcenorientiert auf der Mikroebene der Subjekte und der Mesoebene der Gemeinschaften angegangen.⁴⁶

Wenn vor dem Hintergrund einer zunehmenden kulturellen und religiösen Diversität und der damit verbundenen Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft nach der Funktion der Religion(en) bzw. Religionsgemeinschaften gefragt wird, gilt es zu beachten, dass Religion weder auf eine bestimmte gesellschaftliche Funktion reduzierbar ist noch aus einer einzigen Perspektive betrachtet werden kann. Religion ist, wo sie als gelebte Religion erforscht wird, eine komplexe und prozesshafte Sache. Sie ist verwoben mit dem kulturell-sozialen Kontext, in dem sie angesiedelt ist, aber auch individuell erschliess-, erfahr- und gestaltbar. Aus diesem Grund muss in der Migrations-Religions-Forschung auch die Frage gestellt werden, was Religion für die Menschen bedeutet, die ihren Herkunftskontext verlassen haben und sich in einem anderen kulturell-sozialen Umfeld neu orientieren müssen. Wie ist ihre religiöse Orientierung verwoben mit dem jeweiligen kulturell-sozialen Kontext, in dem sie gelebt haben und jetzt leben? Wie verändert sich ihre religiöse Orientierung durch und unter den Bedingungen von Migration? Welche Funktion übernimmt die religiöse Orientierung für ihr Selbstverständnis und ihr All-

⁴⁵ Während in Europa die Zugehörigkeit zu einer «fremden» Religion als Problem für eine gelingende Integration betrachtet wird, gelten diesbezüglich in den USA eher die ethnische Zugehörigkeit und Sprache als Risikofaktoren. Vgl. Connor (2014), *Immigrant Faith*; Lehmann, Hartmut (2009), *Migration, Religion, Integration: historische Perspektiven, aktuelle Theorien*, in: *Policy – Politische Akademie*, Vol. 30, S. 4–5.

⁴⁶ Elwert (2015), *Religion als Ressource*, S. 66.

tagshandeln? Kurz: Wie zeigt sich die Religiosität der Individuen in ihrer Prozessgestalt, ihrer Veränderbarkeit, ihrer Verwobenheit mit Vergangenem und Gegenwärtigem, Hiesigem und Dortigem, den alltäglich erfahrbaren Widersprüchlichkeiten im Leben? Wie prägt und verändert die Religiosität das Selbstverständnis und Alltagshandeln der Betroffenen in der Migration bzw. wie wirkt sich die Migration auf die religiöse Orientierung der Einzelnen aus?

Die Bearbeitung dieser Fragen sowie die Annahme der biographischen Verwobenheit von Religiosität und Migrationserfahrung bedingen eine mikrosoziologische, subjektzentrierte und biographieanalytische Herangehensweise an den Gegenstand. Keine soziologische Beschreibung der heutigen Gesellschaft kommt darum herum, dem einzelnen Menschen, dem Individuum, einen prominenten Platz einzuräumen. Allein schon die Tatsache, dass kaum je zuvor der einzelne Mensch eine solche Vielzahl von Entscheidungen in eigener Sache treffen konnte und dafür auch die Verantwortung für das Gelingen oder Misslingen seines Lebensplans übernehmen musste, legt eine Fokussierung auf das Individuum nahe.⁴⁷

Diese Fokussierung ist im Rahmen der Migrationsforschung auch seit geraumer Zeit zu beobachten, doch eine Erforschung von Religion im Kontext migrantischer Biographien hat bisher im deutschsprachigen Raum keine spezifische Systematisierung erfahren.

Die Lücke soll in der vorliegenden Arbeit geschlossen werden, indem das Zusammenspiel von Religion und Migration nicht aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft und vor dem Hintergrund einer potentiellen Integration der Betroffenen in diese Gesellschaft, sondern in ihrer Dynamik vom Erleben und den Gestaltungsmöglichkeiten des Subjekts her betrachtet wird. Aus der Subjektperspektive werden die individuellen Erfahrungen von Migration und Religion dann auch als integrale Bestandteile von Biographie deutbar. Der biographische Ansatz ermöglicht also nicht nur die methodische Ausschaltung eines «methodologischen Nationalismus»⁴⁸ mit seiner inhärenten Defizitperspektive, sondern lässt die Zugewanderten als Expert*innen ihres Lebens selbst zu Wort kommen. Mit diesem Perspektivenwechsel wird jedoch nicht

⁴⁷ Stolz & Könnemann & Schneuwly Purdie & Englberger & Krüggeler (2014): Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, S. 10.

⁴⁸ Wimmer, Andreas & Glick Schiller, Nina (2002): Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences, in: *Global Networks* 2 (4), S. 301–334.

vorausgesetzt, dass Religion in jedem Fall eine für die von Migration Betroffenen nützliche Ressource darstellt.⁴⁹

Die Migration als eine spezifische Erfahrung von Diskontinuität und Kontinuität im Lebensverlauf, für deren reflexive Be- und Verarbeitung bzw. Gestaltung die Religion eine Rolle spielen kann, steht also hier im Zentrum des Interesses. Eine Fokussierung auf die Frage der Integration wird damit nicht hinfällig, sie bleibt aber eingeklammert, um den Verstehenshorizont in einem explorativen Sinne offenzuhalten.

Der biographische Ansatz rechtfertigt sich vor dem Umstand, dass viele biographieanalytische Migrationsstudien bei den Betroffenen im Verlauf der durch die Migration ausgelösten Veränderungen eine Individuierungserfahrung ausmachen, die sich auch in einem Umbau der Lebensentwürfe niederschlägt.⁵⁰ Der Ansatz rechtfertigt sich weiter von dem Umstand her, dass ohne eine biographisch-analytische Dimension unterschiedliche Migrationserfahrungen und ihre je unterschiedlichen Handhabungen trotz ähnlicher individueller Ausgangslagen nicht erklärbar sind und dass in der zunehmend kontingenten Lebenspraxis das Individuum für die eigene «Geschichte» immer mehr auf sich selbst gestellt ist.⁵¹ Gerade unter den Bedingungen von Migration scheinen sich die für den modernen Menschen ohnehin typischen Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz zuzuspitzen, so dass sich eine Zusammenschau von Migration, Religion und Biographie gerade bei religiös sozialisierten Menschen aufdrängt, denn religiöse Sinnsysteme sind auf die Bewältigung von Kontingenz angelegt. Damit folgt die Untersuchung einem durchaus aktuellen Diskurs, denn das Thema Religion erlebt gerade im Zusammenhang mit Migration eine Konjunktur.⁵²

3.1.2 Der frühe biographische Ansatz der Chicagoer Schule

In den USA fand der biographische Ansatz bereits in den 1920er Jahren Eingang in die empirische Forschungstradition, als sich die Tradition des interpretativen Paradigmas der Soziologie der Chicago School of Sociology etablierte. Als Pioniere der biographischen Migrationsforschung gelten insbesondere die

⁴⁹ Vgl. Terra cognita – Potenzial (2015), Vol. 27.

⁵⁰ Vgl. Schiffauer, Werner (1991): Die Migration aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie. Stuttgart.

⁵¹ Breckner (2009), Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie, S. 44.

⁵² Elwert (2015), Religion als Ressource, S. 52.

Soziologen William Isaac Thomas und Florian Znaniecki. Sie präsentierten in ihrer zwischen 1918 und 1920 erschienenen fünfbandigen Studie *«The Polish Peasant in Europe and America»*⁵³ eine innovative biographieanalytische Methode des Verstehens. Am Beispiel der Arbeitsmigration aus Polen in die USA zeigten sie in anschaulicher Weise, dass das Migrationsgeschehen ein komplexer Prozess ist, in dem soziale Vorgänge in der Herkunftsgesellschaft mit Vorgängen in den Ankunftscontexten verknüpft sind und in dem weitreichende gesellschaftliche Wandlungsprozesse von handelnden Individuen bewerkstelligt werden. Für die Erfassung der Ausgangsbedingungen der Migration, der veränderten Handlungssituationen und der Konstruktionsprinzipien der Lebensorganisation von Migrant*innen konzentrierten sie sich auf die subjektiven Wahrnehmungen und Orientierungen der Betroffenen. Sie bauten ihre Studie gezielt auf persönlichem, zum Teil biographischem Material auf und entwickelten daraus ihr theoretisches Konzept, welches die Wechselwirkung zwischen allgemeinen Werten, individuellen Haltungen und einer handlungskonstituierenden Definition der Situation zentral setzte. Die allgemeinen Werte bezogen sich in der Studie auf die mehr oder weniger geteilten Regeln, entlang derer sich soziale Gruppen und Institutionen bilden und die durch individuelle Haltungen reproduziert, gestärkt oder verändert werden. Die handlungsbestimmende Definition der Situation wird, so konnte gezeigt werden, durch geteilte Werte und individuelle Haltungen gleichermaßen konstituiert und stellt so eine subjektive und objektive, individuelle und gesellschaftliche Realität dar, auf die hin gehandelt wird. Der Pragmatismus behandelte diese Beziehung zwischen den geteilten Werten und den individuellen Haltungen, die sich im Vorgang der Definition der Situation und in den darauf bezogenen Handlungen manifestiert, als Element konkreter Vorgänge, die der empirischen Rekonstruktion zugänglich werden. Aus dieser Perspektive betrachtet, werden die subjektiven Haltungen von Individuen zu einem konstitutiven Teil der sozialen Welt, deren Gesetze sich über die artikulierten und dokumentierten Erfahrungen und Handlungen Einzelner rekonstruieren lassen. Die Individuen werden dann als jene Instanz gesehen, in der sich sozialer Wandel vollzieht. An ihnen manifestieren sich gesellschaftliche Veränderungen und Brüche und durch sie werden gesellschaftlichen Veränderungen und Brüche auch ausgelöst.⁵⁴

⁵³ Znaniecki, Florian & Thomas, William I. (1918–1920/1923): *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*. 5 Bände, Boston.

⁵⁴ Breckner (2009), *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie*, S. 22–27.

Die Studie von Znaniecki und Thomas veranschaulichte diese Dynamik unter anderem an folgenden Ergebnissen: Bei der Herauslösung aus einer gesellschaftlichen Ordnung und bei der Reorganisation in der neuen Ordnung spielte für die Betroffenen die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des Familienzusammenhangs über zeitliche und räumliche Entfernungen hinweg eine wichtige Rolle. Gleichzeitig wurden durch die Migration Formen von Individualität freigesetzt, die sich in veränderten Haltungen der Individuen gegenüber den Werten der Herkunftsgesellschaft und -familie manifestierten. Bezugspunkt der Lebensorganisation im neuen Lebenskontext wurde zunehmend das Individuum, das sich von den Vorgaben der Familien- und Kollektivverbände in der Herkunftsgesellschaft emanzipierte, was wiederum zu Veränderungen von sozialen und institutionellen Organisationsformen sowohl in den Herkunfts- wie in den Ankunftskontexten führte.⁵⁵

3.1.3 Der klassisch soziologische Blick

In Europa fasste die Forschungstradition dieser an qualitativen Methoden orientierten Migrationsforschung, welche die Erfahrungswelt der Handelnden zum Gegenstand soziologisch-sozialtheoretischer Untersuchungen machte, erst ab der Mitte der 1980er Jahre Fuss. Zuvor wurden in der Migrationsforschung primär quantitative Studien durchgeführt, die sich den Ursachen und Wirkungen von Migration widmeten und sich mit Fragen der demographischen Entwicklung, der globalen Zusammenhänge und des inner- wie überstaatlichen sozialpolitischen Wandels beschäftigten.⁵⁶ Diese Untersuchungen bezogen sich in ihren Annahmen implizit oder explizit auf verschiedene Varianten der Modernitäts-Differenz-Hypothese. Diese besagt, dass die jeweiligen Migrationsprozesse sowohl hinsichtlich ihrer Ursachen im Herkunftsland als auch hinsichtlich der Integration der Zugewanderten im Aufnahmeland von Modernitätsdifferenzen bestimmt seien. Migration erscheint dann vor allem durch einen «Entwicklungsrückstand» des Herkunftskontextes motiviert und

⁵⁵ Znaniecki & Thomas (1920/23): *The Polish Peasant*, Band III, S. 5.

⁵⁶ Beispielsweise die pull- und push-Mechanismen, mittels derer Wanderungen ex-post daraufhin untersucht werden, ob und inwiefern sie ursächlich von «objektiv» benennbaren «wegtreibenden» Faktoren im Ausgangskontext oder von «anziehenden» Faktoren im Zielkontext ausgelöst werden. Vgl. dazu Treibel, Annette (1990): *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit*. Weinheim/München, S. 29ff.

lässt sich als Bewegung aus «armen», «ungebildeten», «vormodernen» Gesellschaften in «wohlhabende», «gebildete» und «hochmodernisierte» Gesellschaften beobachten. Diese Sichtweise führte weiter zu der Annahme, dass eine Integration der Zugewanderten in den neuen Kontext aufgrund ihres geringen Bildungsstandes sowie ihrer traditionellen Wert- und Rollenvorstellungen erschwert und dass das Problem nur durch Anpassungsanstrengungen seitens der Zugewanderten und Anpassungszumutungen seitens der Aufnahmegesellschaft zu beheben sei. Auf der Grundlage dieser modernisierungstheoretischen und evolutionären Sichtweise, die von der ethnisch-kulturell-religiösen Homogenität der Mehrheitsbevölkerung ausging, wurden die Zugewanderten vorwiegend aus einer Defizitperspektive wahrgenommen. Übersehen wurde dabei fast kategorisch, dass die von Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft identifizierten traditionellen Beziehungsformen oder Verhaltensmuster der Zugewanderten zum Teil erst im neuen Kontext entstehen und nicht unbedingt die gelebte autochthone Kultur ihres Herkunftslandes repräsentieren. Dass sich unter der Migration komplexe Prozesse der (Re-)Orientierung abspielen, die sowohl auf den Herkunfts- wie auf den Ankunftskontext bezogen bleiben und nicht einfach Ausdruck einer rückwärtsgewandten und vormodernen Lebensweise sind, sondern einer Neuformulierung von Tradition und Selbstverständnis angesichts veränderter Umstände gleichkommen, blieb lange unerkannt.⁵⁷

Mit der Thematisierung der kulturellen und religiösen Pluralisierung der Aufnahmegesellschaften bzw. ihrer kulturellen, sozialen und religiösen Heterogenität als gesellschaftlicher Normalität wurden die Operationalisierbarkeit und Messbarkeit, aber auch der Bezugspunkt von Integration als einer Beobachtungs- und Bewertungskategorie zunehmend schwierig. Dadurch öffnete sich schliesslich auch im deutschsprachigen Raum das Feld für eine qualitative Migrationsforschung. Diese ermöglichte nicht nur eine differenzierte Untersuchung der komplexen Mechanismen, sondern auch eine explorative Erkundung des sozialen Wandels und seiner Phänomene mit dem Ziel, neue gegenstandsadäquate Kategorien, Modelle und Theorien zu entwickeln. Die qualitativen Studien rückten zunehmend die Erfahrung der Migrant*innen in den Mittelpunkt und machten ihre subjektiven Eigenperspektiven als konstitutiven Bestandteil von Migrationsprozessen sichtbar.⁵⁸

⁵⁷ Breckner (2009), *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie*, S. 36–37.

⁵⁸ Vgl. Elwert (2015), *Religion als Ressource*, S. 138.

3.1.4 Qualitative Studien und die Erfahrungen der Betroffenen

Anfänglich fokussierten die qualitativen Migrationsstudien stark auf Fragen der Bedeutung von Ethnizität oder kultureller Identität, wobei kulturalistisch geprägte und damit differenz erzeugende Konzepte von Identität immer deutlicher zurückgewiesen wurden.⁵⁹ Differenzsetzungen zwischen «Einheimischen» und «Fremden» kamen in den Begriffen von Macht, Status und Geschlechterordnung zunehmend ins Blickfeld und wurden aus der Perspektive von Ungleichheit und Ausgrenzung kritisch diskutiert.⁶⁰ Aus dieser Zeit stammt ein breites Spektrum von Einsichten zu Migrationserfahrungen und ihrer Verwobenheit mit dem Herkunfts- und Ankunfts-kontext sowie mit Familien- und Generationenbeziehungen.⁶¹

Im Zuge der fortschreitenden gesellschaftlichen Entwicklungen wurde die Migration als Phänomen zunehmend im Rahmen einer auf Multikulturalität hin orientierten Minderheitenforschung thematisiert und zum gesellschaftlichen Normalfall⁶² und globalen Phänomen⁶³ erklärt. Die Vorstellung einer vollständigen Assimilation von Zugewanderten wurde angesichts transnationaler Verflechtungen unpopulär⁶⁴ und ins Zentrum des Interesses gerieten Themen wie

⁵⁹ Vgl. Apitzsch, Ursula (1990): Migration und Biographie. Zur Konstitution des Interkulturellen in den Bildungsgängen junger Erwachsener der 2. Migrantengeneration. Universität Bremen (Habilitationsschrift).

⁶⁰ Vgl. Bukow, Wolf-Dieter & Llyryora, Roberto (1988): Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen.

⁶¹ Breckner (2009), Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie, S. 22.

⁶² In dieser Perspektive durchgeführte Arbeiten zielen darauf, zu zeigen, dass die Vorstellung einer ethnisch-kulturell homogenen Gesellschaft ein Konstrukt ist, welches sich im Zuge der Entstehung von Nationalstaaten herausgebildet hat, dem aber die empirische Realität noch nie in der Geschichte entsprochen hat. Vgl. Bukow & Llyryora (1988), Mitbürger aus der Fremde; Lutz, Helma (1991): Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt am Main; Treibel (1990), Migration in der modernen Gesellschaft; Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Zur Soziologie interethnischer Beziehungen. Stuttgart; Blaschke, Jochen (1991): International Migration and East-West Migration: Political and Economic Paradoxes, in: Migration, Vol. 11, S. 5–22; Gellner, Ernest (1999): Nationalismus, Kampf und Macht. München.

⁶³ Sassen, Saskia (1993): Why Migration? Thesen gegen herkömmliche Erklärungsmuster, in: Arbeitsgruppe 501. Informationszentrum Dritte Welt (Hg.): Heute hier – morgen fort. Migration, Rassismus und die (Un-)Ordnung des Weltmarkts. Freiburg, S. 70–79; dies. (1996): Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Masseneinwanderung zur Festung Europa. Frankfurt am Main.

⁶⁴ Pries, Ludger (1996): Transnationale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico-USA, in: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 25, S. 456–472.

kulturelle Spezifik und Vielfalt, kulturelle Minderheiten und die dauerhaften Konstruktionsprozesse individueller Lebensentwürfe als positive Elemente moderner Gesellschaften.⁶⁵ Die Dimension der Biographie rückte so immer stärker in den Blickpunkt.

Zahlreiche Studien, welche die Migrationserfahrungen zunehmend auch aus einer biographischen Perspektive bzw. im Hinblick auf die Konstruktion von Biographie untersuchten, orientierten sich anfänglich stark an den Fragestellungen der quantitativen Forschung und konzentrierten sich auf Aspekte der Arbeitsmigration bzw. widmeten sich berufs- und bildungsbiographischen Fragestellungen.⁶⁶ Auch diese Studien stellten in anschaulicher Weise die dynamischen Beziehungen der Betroffenen zum Herkunfts- und Ankunfts-kontext dar⁶⁷ und konzipierten die Migration nicht mehr als linearen Prozess, sondern als komplexen und offenen Vorgang der Neu- und Re-Orientierung. Dabei wurde erneut deutlich, dass die jeweils manifesten Orientierungsmuster weder eindeutig als «alte» noch als «neue» Muster identifizierbar sind, sondern in ihren Formen situative Ordnungskonstruktionen darstellen, die immer wieder verändert werden. Migration wurde also immer mehr als offener Prozess konzipiert, der biographisch zu dauerhaften Bearbeitungen herausfordert. Ins Blickfeld gerieten die einzelnen Stationen und Stadien des Migrationsgeschehens von der Entscheidungsfindung über die Reiseerfahrung bis zum Ankunftsereignis, von der Organisation eines neuen Alltags mit seinen Rück(kehr)-orientierungen und allfälligen Besuchen in der Herkunftsgesellschaft bis zur (Re-)formulierung des eigenen Selbst und zur sinnhaften Integration von Erfahrungen in die eigene biographische Geschichte.⁶⁸

⁶⁵ Breckner (2009), *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie*, S. 22.

⁶⁶ Vgl. Wolbert, Barbara (1984): *Pass und Passagen. Zur Dynamik und Symbolik von Migrationsprozessen am Beispiel der Rückkehr türkischer Arbeitsmigranten*, in: *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1984, S. 49–70; Maurenbrecher, Thomas (1985): *Die Erfahrung der externen Migration. Eine biographie- und interaktionsanalytische Untersuchung über Türken in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt am Main/Bern/New York; Apitzsch (1990), *Migration und Biographie*; dies. (1993): *Migrationsbiographien als Medium gesellschaftlicher Transformation*, in: Meulemann, Heiner (Hg.): *Lebensverhältnisse im neuen Europa*. Opladen, S. 72–75; Schiffauer (1991), *Die Migration aus Subay*.

⁶⁷ Apitzsch (1990), *Migration und Biographie*.

⁶⁸ Breckner (2009), *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie*, S. 44.

3.1.5 Unterschiedliche Ansätze, Resultate und Interpretationen

Obschon alle diese Studien von dem gemeinsamen methodologischen Grundverständnis ausgingen, dass die personale Erfahrungsdimension für das Verständnis von Migrationsverläufen und biographischen Prozessen von Bedeutung ist, führten ihre unterschiedlichen theoretischen Ansätze dennoch zu unterschiedlichen Resultaten bzw. zu unterschiedlichen Interpretationen der geteilten Beobachtungen. Die einen kamen zu dem Schluss, die Migration sei eine problematische Erfahrung von Diskontinuität,⁶⁹ die anderen identifizierten im Prozess der Herauslösung aus dem Herkunftskontext und in der (Re-)Orientierung im Ankunfts-kontext nicht nur ein für migrantische Situationen typisches, sondern für moderne Gesellschaften überhaupt geltendes Moment der Individualisierung und Subjektivierung, das sich in einem dauernden Wandel biographischer Konstruktionen manifestiert.⁷⁰ Kulturalismuskritische Arbeiten gingen noch einen Schritt weiter und betonten, dass Lernprozesse im Umgang mit unterschiedlichen und widersprüchlichen Orientierungen innerhalb und zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten nicht nur als normal, sondern im Sinne der Freiheit und Autonomie des modernen Menschen auch als positiv zu bewerten seien.⁷¹

Was den Einbezug der Religion in die biographieanalytische Migrationsforschung anbelangt, konnten in den letzten Jahren grosse Lücken geschlossen werden, insbesondere im Bereich der Minoritätsreligionen und -gemeinschaften sowie in Bezug auf die strukturellen Bedingungen von religiösen Differenzsetzungen.⁷² Die Resultate zur Rolle der Religion im Migrationsprozess präsentieren sich jedoch auch hier je nach theoretischer Rahmung unterschiedlich. Die Studien betonen einmal die eher positiven und einmal die eher problematischen Aspekte von Religion im Kontext von Migration und Biographie.

⁶⁹ Vgl. Maurenbrecher (1985), Die Erfahrung der externen Migration.

⁷⁰ Vgl. Schiffäuer (1991), Die Migration aus Subay. Vgl. auch Kohli, Martin (1988): Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Brose, Hanns-Georg & Hildenbrand, Bruno (Hg., 1988): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen.

⁷¹ Vgl. Lutz (1991), Welten verbinden; Apitzsch (1990), Migration und Biographie.

⁷² Vgl. Studien, die im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 entstanden sind: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Programmportr%C3%A4t.pdf (Oktober 2018).

Manfred L. Pirner gibt in seinem Artikel «Religion als Ressource und Risiko» einen guten Überblick über die Forschungslage:⁷³

Zahlreiche empirische Studien liefern Belege dafür, dass eine religiöse Orientierung hilfreiche Strategien der Lebensbewältigung (Coping) und der psychischen Stabilisierung bereitstellen kann.⁷⁴ Ebenso kann der reale Beistand durch eine religiöse Gemeinschaft die Bewältigung von Schwierigkeiten und den Prozess der Reorientierung und Integration unterstützen.⁷⁵ Dabei ist vor allem das Aufgehoben-Sein bzw. Sich-Aufgehoben-Fühlen unter Gleichgesinnten von grosser Bedeutung.⁷⁶ Die religiöse Gemeinschaft kann als Familienersatz fungieren und ein Zugehörigkeitsgefühl ebenso wie Möglichkeiten einer positiven Identifizierung und Handlungsorientierung stiften. Ebenso kann sie im neuen Kontext konkrete Hilfen bereitstellen, etwa in Form von finanzieller und psychosozialer Unterstützung oder ganz konkret etwa bei der Arbeits- und Wohnungssuche oder mit Sprachkursen.⁷⁷

Wenn bisher gültige Normen, Routinen und Orientierungsmuster in Frage gestellt werden, kann Religion also als Schutzfaktor erlebt werden, Zugehörigkeiten ermöglichen, Identität und Selbstachtung stärken und eine Rückbindung der Betroffenen an die Herkunftskultur und an das eigene «alte» Selbst

⁷³ Pirner, Manfred L. (2017): Religion als Ressource und Risiko. Die Religiosität von geflüchteten Jugendlichen in Deutschland – empirische Einblicke. Theo-Web, Vol. 16 (2), S. 153–180, http://www.theo-web.de/fileadmin/user_upload/TW_pdf2_2017/16_Pirner.pdf (Oktober 2018).

⁷⁴ Klein, Constantin, & Albani, Cornelia (2007): Religiosität und psychische Gesundheit. Eine Übersicht über Befunde, Erklärungsansätze und Konsequenzen für die klinische Praxis, in: Psychiatrische Praxis, Vol. 34, S. e2–e12; Koenig, Harold G. & McCullough, Michael & Larson, David B. (2001): Handbook of Religion and Health. New York; vgl. auch Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration.

⁷⁵ Ahrens, Edmund & Baumann, Martin & Liedhegener, Antonius (2016): Integrationspotentiale von Religion und Zivilgesellschaft. Baden-Baden.

⁷⁶ Treibel, Annette (2009): Migration als Form der Emanzipation? Motive und Muster der Wanderung von Frauen, in: Butterwegge, Christoph. & Hentges, Gudrun (Hg.): Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations-, Integrations- und Minderheitspolitik. Wiesbaden, S. 103–120.

⁷⁷ Vgl. Haines, David W. (2010): Safe Haven? A History of Refugees in America, Sterling, S. 42ff; Habib, Bahram & Pape, Mirja (2014): Ausbildung in von Migranten geführten Unternehmen. Erfahrungen und Herausforderungen für beide Seiten, in: Gag, Maren & Voges, Franziska (Hg.): Inklusion auf Raten. Zur Teilhabe von Flüchtlingen an Ausbildung und Arbeit. Münster/New York, S. 236–245; Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration, S. 77.

ermöglichen.⁷⁸ So kann sie zur Wiederherstellung des Gleichgewichts beitragen bzw. zu einem wichtigen identitätsstabilisierenden Faktor werden. Sie ermöglicht einen Zugang zum eigenen Selbst und dient letztlich der Selbstvergewisserung, der Selbstverortung und Stärkung des Selbstbewusstseins. Religion übernimmt dann für das Individuum eine nach hinten und nach vorne beheimatende Funktion und wirkt so auch brückenbildend.⁷⁹

Zur Frage der integrativen Funktion von individueller Religiosität und religiöser Gemeinschaft fehlen nach wie vor belastbare Längsschnittuntersuchungen. In soziologischen Studien wurde allerdings in jüngster Zeit verstärkt danach gefragt, ob sich generell Zusammenhänge zwischen Religiosität bzw. religiösen Gemeinschaften und den gesellschaftlichen Zusammenhalt fördernden Aspekten finden lassen. Putnam und Campbell konnten für die USA eine katalysatorische Funktion von Religiosität und von Religionsgemeinschaften für den Erwerb von «sozialem Kapital» nachweisen – was sich jedoch nicht einfach auf Europa übertragen lässt.⁸⁰ Als zentrale Aspekte wurden in europäischen Studien das Vertrauen der Befragten gegenüber ihren Mitmenschen und ihre gesellschaftliche Teilhabe untersucht. Es zeigte sich, dass religiöse Menschen tendenziell ein höheres Vertrauen gegenüber ihren Mitmenschen aufweisen und auch in höherem Masse sozial engagiert sind.⁸¹ Auch das zivilgesellschaftliche Potential von Religionsgemeinschaften wurde vermehrt untersucht und betont.⁸²

⁷⁸ Vgl. Keval, Susanna (2003): Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen, in: Jansen, Mechthild M. & Keval, Susanna (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung von Glauben in der Migration. Wiesbaden, S. 49–68.

⁷⁹ Baumann (2004), Religion und ihre Bedeutung für Migranten.

⁸⁰ Im Anschluss an Pierre Bourdieu versteht Putnam unter «sozialem Kapital» vor allem Vertrauen, Gegenseitigkeit und Gemeinschaftsleben, die durch freiwillige Assoziation und Kooperation gefördert werden. Putnam, Robert. D. & Campbell, David. E. (2010): American Grace. How Religion Divides and Unites Us. New York.

⁸¹ Vgl. Traummüller, Richard (2008): Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland. SOEP Papers on Multidisciplinary Panel Data Research at DIW Berlin 144, Berlin; ders. (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden; Pickel, Gert & Gladkich, Anja (2011): Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?, in: Liedhegener, Antonius & Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven. Wiesbaden, S. 81–109.

⁸² Nagel betont in seiner Studie zu Migrantengemeinden in Deutschland vor allem ihre zivilgesellschaftlichen Leistungen: Vgl. Nagel, Alexander-Kenneth (2015): Religiöse

Religion bzw. Religiosität kann das persönliche Leben aber nicht nur bereichern, sondern auch in negativer Weise beeinträchtigen. Eine Vielzahl religionspsychologischer Untersuchungen hat belegt, dass beispielsweise ein negatives Gottesbild zu massiven psychischen und gesundheitlichen Störungen führen kann.⁸³ Auch eine stark extrinsische, d. h. an äusseren Konventionen orientierte Religiosität, eine negative Bewertung der Umwelt und übermässiger sozialer Druck und Kontrolle durch die religiöse Gemeinschaft können negative Auswirkungen auf ihre Mitglieder haben.⁸⁴ Solche Gemeinschaften fördern nicht nur die Isolation, sondern auch die Ablehnung von und durch Nicht- oder Andersgläubige(n). Letzteres kann gar zu einer «Schliessung» seitens der Aufnahmegesellschaft gegenüber der Migrationsgemeinschaft führen, was deren Abschottung weiter verstärken kann.⁸⁵

Die Risiken einer Behinderung von Integration durch Abschottung und/oder Radikalisierung werden in diversen Studien unterschiedlich bewertet. Die internationale Forschung ist sich uneinig, wie stark Religion als Faktor zu Radikalisierung – im Sinne einer grundsätzlichen Infragestellung der Gesellschaftsordnung – und Extremismus – im Sinne von aktivem, auch gewalttätigem Handeln gegen die gesellschaftliche Grundordnung – beiträgt. Nach Slooman und Tillie, die muslimische Einwohner*innen von Amsterdam untersucht haben, ist es sinnvoll, zur Erklärung von Radikalisierungsprozessen zwischen einer religiösen Dimension (selektive Auslegung der Schriften, strenge Befolgung religiöser Riten, Ausgrenzung von Andersdenkenden) und einer politischen Dimension (Ungerechtigkeitsempfinden in persönlicher Hinsicht und im Hinblick auf die eigene Religionsgemeinschaft insgesamt) zu unterscheiden. Radikalisierung, so die Autoren, entstehe, wenn diese beiden Dimensionen zusammenwirken.⁸⁶

Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. Bielefeld.

⁸³ Vgl. Master, Kevin S. & Hooker, Stephanie A. (2013): Religion, Spirituality, and Health, in: Paloutzian, Raymond F. & Park, Crystal L. (Hg.): Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. New York, S. 519–539.

⁸⁴ Vgl. Treibel (2019), Migration, S. 114 f.; Klein & Albani (2007), Religiosität und psychische Gesundheit, S. e4–e5.

⁸⁵ Vgl. Murken, Sebastian & Namini, Susan (1994): Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Vol. 12, S. 141–187.

⁸⁶ Slooman, Marieke, & Tillie, Jean (2006): Processes of Radicalisation: Why Some Amsterdam Muslims Become Radicals. Amsterdam.

Trotz der Fülle der Untersuchungen zur Thematik «Migration, Integration, Religion» sind die christlichen Migrant*innen bzw. Migrationsgemeinschaften⁸⁷, aber auch die konsequent biographische Perspektive auf das Zusammenspiel von Migrationserfahrung und religiöser Orientierung, ermittelt über die Subjektperspektive der Betroffenen, bisher untererforscht geblieben. Wo christliche Zuwanderer*innen ins Blickfeld kamen, blieb der Fokus vornehmlich auf der Gruppe und richtete sich anfangs mit Vorliebe auf die eher ungewohnten Denominationen, wie etwa die zugewanderten pentekostalen Gemeinschaften.⁸⁸

Mit der vorliegenden Studie sollen noch bestehende Wissenslücken im Bereich der Biographie christlicher Zuwander*innen geschlossen werden. Es ist davon auszugehen, dass die individuellen Lebensgeschichten die wachsende Binnendifferenzierung und Pluralisierung des Christentums in der Schweiz⁸⁹, aber auch die transnationalen Verstrickungen der Betroffenen in einer globalisierten Welt veranschaulichen können. Diese Erkenntnisse wiederum dürften sich im Rahmen eines differenzierten Migrations-Integrations-Diskurses als anschlussfähig erweisen.

3.2 Anliegen und Fragestellung der Studie

Die vorliegende Studie untersucht das Zusammenspiel von Migrationserfahrungen und religiöser Orientierung im Rahmen von Biographien. Dabei interessiert insbesondere die Frage, ob und wie Religion in ihrer Funktion als Kon-

⁸⁷ Mit wenigen Ausnahmen, vgl. Hainard, François (2011): Multiple Dimensions of the Integration Process of Eastern Orthodox Communities in Switzerland, Schlussbericht, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Hainard.pdf (Oktober 2018); Winterhagen, Jenny (2013): Transnationaler Katholizismus. Die kroatischen Migrantengemeinden in Deutschland zwischen nationalem Engagement und funktionaler Integration (Dissertation), Berlin.

⁸⁸ Vgl. Bergunder, Michael & Haustein, Jörg (Hg., 2006): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. Frankfurt am Main; Simon, Benjamin (2003): Afrikanische Kirchen in Deutschland. Frankfurt am Main; Jäggi, Gregor (2003): Fremde Katholiken, in: ders. (Hg.): Bistum Basel 1828–2003. Jubiläumsschrift 175 Jahre Reorganisation des Bistums. Solothurn, S. 93–119; Röthlisberger, Simon & Wüthrich, Matthias D. (2009): Neue Migrationskirchen in der Schweiz. Bern; Albisser & Bünker (2016): Kirchen in Bewegung; Dümling, Bianca (2011): Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration. Frankfurt am Main.

⁸⁹ Collet (2010), Gemeinsam das Evangelium verkünden.

tingenzbewältigungsinstanz, Ordnungs- und Sinnstifterin angesichts zuge-spitzter Diskontinuitäts- und Kontingenzerfahrungen in der Migration in den Lebensgeschichten der Betroffenen vorkommt. Mit anderen Worten: Religion und Migration als Teil von Biographien werden in ihrer Schnittmenge unter-sucht, dort wo Veränderungen als äussere und innere Diskontinuitäts- und Brucherfahrungen erlebt und Reorientierungsprozesse zugemutet, ausgelöst und aktiv gestaltet werden.

Damit legt die Studie auch ein Augenmerk auf den Wandel individueller Religiosität im Verlauf der Biographie bzw. im Wechsel von gesellschaftli-chen Kontexten und stellt sich der Frage, ob und wie sich Religiosität unter dem Einfluss der Aufnahmegesellschaft bzw. unter dem Einfluss transnationa-ler Beziehungen verändert oder stabilisiert.

In Bezug auf Biographie interessiert die Frage, ob und wie sich der makro-soziologisch begründete Bedarfszuwachs an Formen der Selbstvergewisse-rung und Selbstorganisation im Lebenslauf als Folge gesellschaftlichen Wan-dels auf der Mikroebene der von Migrationserfahrungen betroffenen Indivi-duen abzeichnet. Inwiefern unterstützt Religion solche Prozesse bzw. wie ver-ändert sich Religiosität in deren Verlauf?

Die konkrete Forschungsfrage der vorliegenden Studie lautet: Welche Bedeu-tung und Funktion übernimmt Religion als subjektives Sinn- und Orientierungs-system bei der Be- und Verarbeitung von Migrationserfahrungen im Rahmen biographischer Konstruktionen? Daraus ergeben sich weitere Unterfragen:

- Wo und wie wird Religion in den migrantischen Lebensgeschichten the-matisiert?
- Welche Rolle spielt Religion bei der subjektiven Be- und Verarbeitung von Migrationserfahrungen im Rahmen der Lebensgeschichte?
- Inwiefern zeichnet sich ein Wandel individueller Religiosität im Verlauf des Migrationsprozesses ab?
- Welche Unterschiede hinsichtlich der benannten Funktionen können zwi-schen verschiedenen Religiositätstypen beobachtet werden?

Obschon der Fokus auf der biographischen Erzählung des Subjekts liegt, wird dieses nicht isoliert und unabhängig von seinem sozialen Bedingungs- und Handlungskontext betrachtet. Die sozialen Bezüge wie der Kontext des Her-kunfts- und Aufnahmelandes, die Herkunftsfamilie und das aktuelle Bezie-

hungsumfeld, die Arbeitswelt und die religiöse Gemeinschaft, der das erzählende Individuum angehört, scheinen in den Lebensgeschichten ebenso auf und bleiben jederzeit eingeblendet.

3.3 Bedeutung der Untersuchung

Angesichts von Globalisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen stellt sich die Frage nach der Beschaffenheit, Funktion und Wirkung religiöser Systeme für Gesellschaft und Individuum in immer wieder neuer Art und Weise. Die Zusammenschau von Biographie und Religion im Kontext von Migration fokussiert das Individuum als handelndes Subjekt in wechselnden sozialen Bezügen und ermöglicht ein besseres Verständnis der Vielfalt religiöser Vorstellungs-, Selbstvergewisserungs- und Sinnprozesse in Zeiten der Veränderung. Insbesondere die qualitative Religionsforschung trägt durch das Sichtbar-Machen der Innenperspektiven massgeblich zu einem vertieften Verständnis migrantischer Religiositäten und Biographien bei.

Biographie ist ein Thema, das auch über das wissenschaftliche Fragen und Verstehen hinaus interessiert und bewegt. Ein Blick auf den Büchermarkt genügt: Das riesige und vielfältige Angebot an Biographien bzw. Autobiographien und Ratgeberliteratur trifft offensichtlich einen Nerv der Zeit. Gerade in transitorischen Zeiten, in denen die Welt und das eigene Leben zunehmend als komplex, offen und kontingent wahrgenommen werden und Selbstverständliches hinterfragbar geworden ist, suchen die Menschen nach Orientierung und Unterstützung bei der Bewältigung ihres Alltags und zur eigenen Selbstvergewisserung.

Wenn es stimmt, dass die Menschen heute nicht weniger auf Sinnstiftung angewiesen sind als die Generationen vor ihnen, dass sie also Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, der Widerfahrnisse und Erlebnisse im Leben sowie des eigenen Tuns und Handelns suchen, dann ist es nicht abwegig, die Religion ins Spiel zu bringen. Religiöse Systeme sind seit jeher auf Sinnstiftung spezialisiert. Sie reagieren auf jene semantischen Leerstellen, die das Leben hinterlässt und für die innerweltlich keine abschliessenden Lösungen zur Verfügung stehen. Erfahrungen von Kontingenz, von Brüchen und Diskontinuitäten, von Unverfügbarkeiten und einer offenen Zukunft machen gerade Menschen in der Migration. Viele kommen aus Ländern, in denen die Religion einen hohen Stellenwert hat, und religiös zu sein ist für sie eine

Selbstverständlichkeit. Wie sie ihre Religiosität als selbstverständlichen und oft nicht abgetrennten Bereich der Lebensführung in einem Land, in dem die Religion einen anderen, weniger gewichtigen Stellenwert hat, weiterpflegen, nutzen oder verändern, gibt nicht nur Aufschluss darüber, welche Religiositätsformen biographisch funktional und relevant sind, sondern auch darüber, wie biographische Veränderungen bzw. veränderte kulturell-soziale Bedingungen sich auf individuelle Formen von Religiosität auswirken.

Einsichten in diese Prozesse sind auch ein Gewinn für die religiösen Gemeinschaften, die Menschen mit Migrationshintergrund begleiten oder mit ihnen zusammenarbeiten. Ihre (religiöse) Kommunikation ist dann anschlussfähig, wenn sie jenseits einer blossen Helfer*innenperspektive von einer Sensibilität für die Bewegtheit heutiger Biographien zeugt und von der alleinigen Deutungsmacht der eigenen religiösen Perspektive absieht.

Religion ist auf Menschen angewiesen, denn Religion an sich, ausserhalb von Interaktion und Kommunikation, gibt es nicht. Religiöse Gemeinschaften kommen also auch für ihr Fortbestehen nicht darum herum, sich auf Menschen einzulassen, sich für Menschen zu interessieren, von ihnen zu lernen und mit ihnen einen gemeinsamen Weg zu gehen. Lebensgeschichten haben darum, neben einer sozialen, auch eine theologische und ekklesiologische Relevanz, heute vielleicht mehr denn je. Die Relevanz heutiger Lebenserfahrungen, -verläufe und -entwürfe für die religiösen Organisationen und ihre Pastoral verbindet sich jedoch mit der Herausforderung zur Neuauslegung von Selbstverständlichkeiten in theologischer, seelsorglich-diakonischer wie organisationsstruktureller Hinsicht. Eine lernende Kirche, deren Zukunft nicht unwesentlich von den zugewanderten Menschen aus anderen Teilen der Welt abhängt, muss sich der Tatsache stellen, dass es neben den ihr vertrauten auch andere Ausdrucks- und Sozialformen von Religion gibt.

Die vorliegende Studie ist aber auch bildungspolitisch von grosser Relevanz, zeigt sie doch, wie Menschen von ihrer grundsätzlichen Fähigkeit zur (Re-)Orientierung angesichts veränderter Umstände Gebrauch machen. Dabei zeigen sich unterschiedliche Kompetenzen und Strategien, die je für sich, aber auch zusammen betrachtet Aussagen darüber ermöglichen, was Menschen hilft, in Zeiten erhöhten Kontingenzbewusstseins und zunehmender Kontingenzerfahrungen durchs Leben zu navigieren, bzw. welche Kompetenzen dafür erforderlich und darum zu fördern sind. Die anhand des Zusammenspiels von Religion und Biographie erarbeiteten Modi der Be- und Verarbeitung von Migrations- bzw. Diskontinuitäts- und Brucherfahrungen sind über das Sinn-

und Sozialsystem hinaus verallgemeinerbar und auch nutzbar. Damit ist nicht gesagt, dass die Betroffenen für diese Be- und Verarbeitungsprozesse zwingend auf Religion angewiesen seien bzw. nicht ohne sie auskommen könnten.

3.4 Terminologische Entscheidungen

In der Sprache spiegelt sich so manches wider, was das Verhältnis zwischen zugewanderten und einheimischen Bevölkerungsgruppen bzw. Minderheiten und Mehrheiten in der Gesellschaft anbelangt. Gerade der Migrations- und Integrationsdiskurs ist geprägt von Begriffen, die oft ein diskriminierendes und ausgrenzendes Potential in sich tragen. Die verwendeten Kategorien haben neben einem beschreibenden auch einen bewertenden Charakter und dienen der Unterscheidung von Menschen und Gruppen in einem politisch aufgeladenen Kontext. Ihre Verwendung ist darum niemals neutral. In der kollektiven Rede über «Migrant*innen» spiegelt sich immer und überall eine ethnozentrische Perspektive und eine binäre Codierung von «Eigenem» und «Fremdem» wider. Diese Codierung wird als Zuschreibung und Selbstbeschreibung verwendet und kommt oft beidseitig zur Anwendung. Sie geht von homogenen Gruppen von «Einheimischen» auf der einen und «Zuwander*innen-Gruppen» auf der anderen Seite aus. Aufgrund des ungleichen Machtverhältnisses kommt es leicht zu Stigmatisierungen seitens der Mehrheitsbevölkerung, die Personen oder Gruppen aufgrund ihrer Sprache, ihrer kulturellen Eigenheiten oder ihrer religiösen Zugehörigkeit ausgrenzt.

Die Kontingenz und Anschlussoffenheit der Sprache zeigt ihre Begrenzung gerade dort, wo sie einen komplexen Sachverhalt zutreffend und korrekt vermitteln will. Dieser Dynamik kann sich auch die vorliegende Arbeit nicht entziehen, denn zur Erfassung eines Sachverhalts oder zur Beschreibung eines Phänomens gibt es immer nur geeignetere oder ungeeignere Begriffe. Doch Sprache bleibt letztlich immer auch unscharf und abhängig von der Lesart der Adressat*innen. Darum soll an dieser Stelle mithilfe eines alphabetisch geordneten Glossars transparent gemacht werden, wie die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Begriffe zu verstehen sind und wieso vielleicht auch Begrifflichkeiten trotz ihrer Brisanz aufrechterhalten werden.

Ausländer*in: Bezeichnung für Menschen ohne Schweizer Staatsbürgerschaft. Sie bezeichnet also einen staatsbürgerrechtlichen Status. Als Synonym für **Einwander*in** ist sie dagegen falsch, da viele Eingewanderte sowie deren Nachkommen keine Ausländer*innen mehr sind, sondern eingebürgerte Schweizer*innen.

Aufnahmegesellschaft: Begriff für die Bevölkerung (sowohl Staatsangehörige als auch Nicht-Staatsangehörige) einer (nationalen, regionalen oder lokalen) Gemeinschaft innerhalb eines Staatesgebildes. Der Begriff suggeriert einen homogenen sozialen Raum, in den Menschen einwandern. Als Synonym für Schweizer*innen ohne Migrationshintergrund ist er zudem ausgrenzend, da Eingewanderte und ihre Nachkommen auch zu den Aufnehmenden gehören. Der Begriff wird oft synonym zu **Residenz- oder Aufenthaltsgesellschaft** verwendet, was einen differenzierenden Gaststatus der Einwander*innen vorgibt, auch wenn diese längst Teil der Gesellschaft sind. Im vorliegenden Text werden die Begriffe dennoch verwendet, um die Schweiz von der Herkunftsgesellschaft der Migrant*innen zu unterscheiden, die ja ebenfalls keine homogene Grösse darstellt.

Einheimische: Eine Bezeichnung für Menschen mit Schweizer Staatsbürgerschaft. Sie erzeugt ein verzerrtes Bild, denn viele Zugewanderte und ihre Kinder sind hier längst heimisch – ob mit oder ohne Schweizer Staatsangehörigkeit.

Einwander*innen: Begriff für Menschen, die in die Schweiz zugewandert sind, um hier dauerhaft zu bleiben. Der Begriff orientiert sich am Konzept des nach aussen abgegrenzten Nationalstaats. In diesem Kontext werden oft auch die Begriffe **Zuwander*innen** bzw. **Migrant*innen** verwendet. Beide Begrifflichkeiten sagen nichts über die Staatsangehörigkeit der zugewanderten Personen aus.

Empowerment: Der Begriff (Englisch: Ermächtigung, Übertragung von Verantwortung) bezeichnet Strategien und Massnahmen, die den Grad an Autonomie und Selbstbestimmung im Leben von Menschen oder Gemeinschaften erhöhen (sollen) und es ihnen ermöglichen, ihre Interessen (wieder) eigenmächtig, selbstverantwortlich und selbstbestimmt zu vertreten. Im Deutschen wird darum in diesem Zusammenhang auch von Selbstkompetenz gesprochen. Empowerment bezeichnet sowohl den Prozess der Selbstbemächtigung als auch

die professionelle Unterstützung der Menschen dabei, ihr Gefühl der Macht- und Einflusslosigkeit (powerlessness) zu überwinden und ihre Gestaltungsspielräume und Ressourcen wahrzunehmen und zu nutzen. Voraussetzungen für Empowerment innerhalb einer Organisation sind eine Vertrauenskultur und die Bereitschaft zur Delegation von Verantwortung auf allen Hierarchieebenen, eine entsprechende Qualifizierung und passende Kommunikationssysteme.⁹⁰ Der Begriff entstammt der US-amerikanischen Gemeindepsychologie und wird mit dem Sozialwissenschaftler Julian Rappaport⁹¹ (1985) in Verbindung gebracht.

Gastarbeiter*innen: Der Begriff bezeichnet Mitglieder einer Personen-Gruppe, der aufgrund von Anwerbeabkommen ein zeitlich befristeter Aufenthalt in der Schweiz gewährt wurde.

Migration: Der Begriff beschreibt vielfältige und mehrdimensionale Phänomene von der räumlichen Mobilität über die dauerhafte Aus- und Einwanderung, von der zirkulären oder Pendel- bzw. Saisonarbeit bis zu Formen unfreiwilliger Migration wie Flucht und Asylmigration. Je nachdem spricht man dann von Anwerbemigration, Familiennachzug oder irregulärer Migration und nimmt über Begriffe wie Wirtschaftsmigrant*innen, Flüchtlinge, Asylbewerber*innen oder Expats Zuweisungen vor.⁹²

Migrationshintergrund: Bezeichnung für die Eigenschaft einer Person, dass sie selbst oder mindestens ein Elternteil nicht mit Schweizer Staatsangehörigkeit geboren ist:

- Als Schweizer*innen mit Migrationshintergrund zählen im Ausland geborene Schweizer*innen mit zwei im Ausland geborenen Eltern, im Ausland geborene Eingebürgerte, in der Schweiz geborene Schweizer*innen mit zwei im Ausland geborenen Eltern sowie im Inland geborene Eingebürgerte mit mindestens einem im Ausland geborenen Elternteil.

⁹⁰ <https://de.wikipedia.org/wiki/Empowerment> (März 2019).

⁹¹ Rappaport, Julian (1981): In praise of paradox. A social policy of empowerment over prevention, in: American Journal of Community Psychology, Vol. 9 (1), S. 1–25.

⁹² Vgl. Polak (2017), Migration, Flucht und Religion, S. 49.

- Bei Ausländer*innen der zweiten Generation ist mindestens ein Elternteil im Ausland geboren, bei Ausländer*innen der dritten und höheren Generation sind beide Elternteile im Inland geboren.
- Als Schweizer*innen ohne Migrationshintergrund zählen im In- oder Ausland geborene Schweizer*innen mit mindestens einem im Inland geborenen Elternteil sowie im Inland geborene Eingebürgerte mit zwei im Inland geborenen Elternteilen.⁹³

Die Bezeichnung wird in der internationalen Diskussion um Migration und Integration immer häufiger verwendet. Das Konzept ersetzt die Unterscheidung zwischen Einheimischen und Ausländer*innen, die einzig auf der aktuellen Staatsangehörigkeit einer Person beruht und keinen Aufschluss darüber gibt, ob sie selbst eingewandert ist oder ob ein indirekter Migrationsbezug aufgrund der Migrationserfahrung der Eltern besteht.⁹⁴

Narrativ: Ein Narrativ ist eine sinnstiftende Erzählung, die Einfluss auf die Art hat, wie Menschen, die dieses Narrativ teilen, sich und die Umwelt wahrnehmen. Es transportiert Werte und Emotionen. Der Begriff geht auf das 1979 erschienene Werk «La condition postmoderne» des französischen postmodernen Philosophen Jean-François Lyotard (1924–1998) zurück. Darin dekonstruierte Lyotard sogenannte «Meistererzählungen», die im Zuge der modernisierungsbedingten Ausdifferenzierung und funktionalen Diversifikation der Gesellschaften ihre breite Verankerung, ihren öffentlichen Einfluss und ihre «wirklichkeitsbegründende und weltbildformende Kraft»⁹⁵ eingebüsst hätten. Dazu gehöre auch das Religiöse. Die Moderne habe die Überzeugung von einer allumfassenden kosmischen und politischen Ordnung des Seins entzaubert und bestenfalls durch den Sinn für eine moralische Ordnung ersetzt. Es sei zu einer Fragmentierung auch der letzten Gewissheiten und Ideale gekommen. An die Stelle der «grossen Erzählungen» sei eine Vielfalt von Diskursen mit ihren je eigenen Regeln der Konstitution und Kriterien der Rationalität und Normativität getreten. Die Zeit, in der das Individuum zunehmend «auf sich

⁹³ <https://www.lustat.ch/indikatoren/sozialindikatoren/kontextindikatoren/bevoelkerung-mit-migrationshintergrund> (Februar 2018).

⁹⁴ Bundesamt für Statistik (2019): Transnationalismus und Staatsbürgerschaft: Unterschiede nach Generationen, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung.assetdetail.7206374.html> (Februar 2019).

⁹⁵ Stolz, Fritz (2001): Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen, S. 143.

selbst zurückgeworfen» sei, sei die Zeit der vielen «kleinen Erzählungen». In diesem Sinne wird der Begriff auch in der vorliegenden Arbeit verwendet.⁹⁶

Ressource: Eine Ressource (Mittel, Quelle von lateinisch *resurgere*: hervorquellen) ist Mittel, Gegebenheit wie auch Merkmal bzw. Eigenschaft einer Person, einer Gruppe oder einer Organisation, um Ziele zu verfolgen, Anforderungen zu bewältigen, spezifische Handlungen zu tätigen oder einen Vorgang zielgerecht ablaufen zu lassen. Eine Ressource kann ein materielles oder immaterielles Gut sein. In der Betriebswirtschaft, Volkswirtschaft und in Organisationen werden darunter in der Regel Betriebsmittel, Geldmittel, Boden, Rohstoffe, Energie oder Personen und (Arbeits-)Zeit verstanden. In der Psychologie gehören auch Fähigkeiten, persönliche Eigenschaften oder eine geistige Haltung dazu, in der Soziologie auch Bildung, Gesundheit, Prestige und soziale Vernetzung. In psychologischen und psychosozialen Handlungsfeldern werden häufig auch die Begriffe «Stärken» oder «Kraftquellen» benutzt. Neben der physiologischen Ausstattung (z. B. Gesundheit, Attraktivität) sind personelle Ressourcen z. B. Fähigkeiten und Kompetenzen, günstige Lebenseinstellungen, emotionale und Persönlichkeitseigenschaften (z. B. Zuversicht, emotionale Ausgeglichenheit, Humor, Optimismus, Selbstwertschätzung, aktive Auseinandersetzung mit Anforderungen, Bewältigung von Krisen, Wirksamkeitsüberzeugung) sowie sozial-interaktionelle Kompetenzen (z. B. Verträglichkeit, Fähigkeit soziale Unterstützung einzuholen), die die Person in der Auseinandersetzung mit Lebensanforderungen produktiv zu nutzen vermag. Zwischenmenschliche Ressourcen sind z. B. soziale Einbindung (Zuwendung, Anerkennung, Wertschätzung, Liebe), soziale Unterstützung (instrumentelle, informative, orientierende und emotional ermutigende Unterstützung im Umgang mit Lebensanforderungen) in Familie, Partnerschaft, Freundschaften und weiteren Netzwerken. Darüber hinaus sind Teilhabemöglichkeiten an sozial-kulturellen und sozialstaatlichen Ressourcen (z. B. Bildung, Kultur, gesundheitliche und soziale Unterstützungsleistungen) bedeutsame Ressourcen zur individuellen Lebensgestaltung. Ressourcen werden nicht durchgängig von jeder Person und in jeder Situation oder Lebensphase als solche aufgefasst. Vielmehr variiert die Auffassung darüber, was als Ressource dient, je nach dem

⁹⁶ Vgl. Browning, Gary K. (2000): *Lyotard and the End of Grand Narratives*. Cardiff; Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les éditions de minuit.

Kontext, in dem eine Person sich befindet: z. B. nach Alter, Geschlecht, Entwicklungsstadium, Stimmungslage oder Wertesystem. Zudem ist die Ressourcenwahrnehmung abhängig von den anstehenden Aufgaben/Anforderungen, von den aktuellen oder langfristigen Zielsetzungen einer Person und vom Verständnis der individuellen Lebenssituation. Die Dienlichkeit von Ressourcen entsteht erst, wenn sie von der Person oder von relevanten Bezugspersonen für die angestrebten Ziele bzw. die Problemlösung als sinnvoll, brauchbar und nützlich bewertet werden.⁹⁷

Sans-Papiers: Als Sans-Papiers werden Menschen bezeichnet, die sich ohne Aufenthaltsberechtigung in einem Land aufhalten. Das heisst nicht, dass sie deswegen über keine Identitätspapiere verfügen. Der Begriff wurde in den 1970er Jahren in Frankreich geprägt und hat sich heute in vielen Ländern durchgesetzt. Die meisten Sans-Papiers sind auf der Suche nach Arbeit und besseren Lebensbedingungen, legal oder illegal, in die Schweiz migriert und gehen einer Erwerbstätigkeit nach. Diese Personen sind hauptsächlich in Branchen tätig, die durch Schweizer oder EU-Staatsangehörige nicht vollständig abgedeckt werden: Dies betrifft insbesondere private Haushalte, die Gastronomie, die Hotellerie, das Baugewerbe und die Landwirtschaft. Auch Personen, deren Asylgesuch rechtskräftig abgelehnt wurde, die sich aber weiterhin in der Schweiz aufhalten, sowie Asylsuchende mit einem Nicht-Eintretens-Entscheid sind Sans-Papiers. Personen aus Zentral- und Südamerika stellen die grösste Gruppe von Sans-Papiers in der Schweiz, gefolgt von Personen aus Osteuropa.⁹⁸

Transnationalismus: Der Begriff bezeichnet die (geistige und reale) Verbindung, welche Migrant*innen in ihrem sozialen Umfeld zwischen dem Herkunftsland und der Aufnahmegesellschaft herstellen. Die Verbindungen wer-

⁹⁷ Knecht, Alban & Schubert, Franz-Christian (Hg., 2012): Ressourcen im Sozialstaat und in der Sozialen Arbeit. Zuteilung – Förderung – Aktivierung. Stuttgart; diess. (2015): Ressourcen – Merkmale, Theorien und Konzeptionen im Überblick: eine Übersicht über Ressourcenansätze in Soziologie, Psychologie und Sozialpolitik, in: SSOAR, <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/50698> (Juni 2019); Schiepek, Günter & Cremers, Sandra (2003): Ressourcenorientierung und Ressourcendiagnostik in der Psychotherapie, in: Schemmel, Heike & Schaller, Johannes (Hg.): Ressourcen. Ein Hand- und Lesebuch zur therapeutischen Arbeit. Tübingen, S. 147–193, hier: 153. https://de.wikipedia.org/wiki/Ressource#cite_note-19 (Mai 2019).

⁹⁸ <https://www.ekm.admin.ch/ekm/de/home/zuwanderung---aufenthalt/sanspapiers.html> (Mai 2019).

den durch Reisen und über diverse Kommunikationsmedien aufrechterhalten. Die wichtigsten Verbindungspunkte sind in der Regel Angehörige der eigenen Familie, allen voran die Geschwister, aber auch die Eltern und Grosseltern.⁹⁹

Zuwander*innen: Eine Bezeichnung für Menschen, die in die Schweiz ziehen, um hier für kurze Zeit, für längere Zeit oder gar dauerhaft zu bleiben. Menschen, die eine längere Zeit im Land leben, werden auch **Einwander*innen** genannt.

Im Migrationsdiskurs werden auch viele Begrifflichkeiten im Themenbereich der Religion in uneinheitlicher Art und Weise verwendet. Um der Klarheit willen sollen in der Folge auch dazu einige Begriffe definiert werden:

Religionsgemeinschaft: Der Begriff ist ein Sammelbegriff, der die verschiedensten Bezeichnungen und Typisierungen religiöser Sozialgestalten wie «Kirche», «Gemeinde» oder «Mission» einschliesst. Eine religiöse Gemeinschaft vereint Personen mit bestimmten religiösen Interessen und Überzeugungen, die entweder Mitglieder der Gemeinschaft sind oder sich ihr zugehörig fühlen. Sie ist eine Organisation mit zeitlicher Kontinuität, die die gemeinschaftliche Ausübung der Religion bezweckt. Die einzelnen Religionsgemeinschaften haben unterschiedliche Entstehungspfade und Institutionalisierungsgrade und sind auf unterschiedliche Weise in grössere Netzwerke und institutionelle Strukturen eingebunden.¹⁰⁰

Religiöse bzw. christliche Migrationsgemeinschaft: Der Begriff ersetzt die konfessionellen und denominationellen Selbst- und Fremdbeschreibungen wie «Gemeinden fremder Sprache und Herkunft», «anderssprachige Gemeinden», «Missionen», «Ausländergemeinden», «Migrationskirchen», «Exilkirchen», «Diasporagemeinden». Diese rücken das Fremde als konstituierendes Unterscheidungselement zu den einheimischen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften in den Vordergrund und grenzen nicht nur sprachlich und kulturell

⁹⁹ Bundesamt für Statistik (2019): Transnationalismus und Staatsbürgerschaft.

¹⁰⁰ Vgl. Baumann, Martin (2012): Religionsgemeinschaften im Wandel, in: Bochinger, Religionen, Staat und Gesellschaft, S. 22–75, hier S. 23f.

ab, sondern auch ekklesiologisch.¹⁰¹ Der Begriff thematisiert aber trotzdem Verschiedenheit zwischen den einheimischen und zugewanderten Gemeinschaften, die sich in Sprache, Kultur, Frömmigkeitstradition und Selbstverständnis unterscheiden.¹⁰²

Schliesslich ist auch der Biographiediskurs von vielen und unterschiedlich verwendeten Begriffen geprägt, die für die vorliegende Arbeit wie folgt definiert werden:

Lebenslauf: Der Begriff bezeichnet im alltäglichen Verständnis die Bewegung eines Individuums durch seine Lebenszeit im soziokulturellen Raum. Sie ist individuell sequenziert durch Zustände (Rollen, Positionen) und Ereignisse (Übergänge, Wendepunkte, Weichenstellungen, Entscheidungen). Im soziologischen Verständnis meint Lebenslauf die regelhaften und typischen Sequenzmuster der Bewegung durch die Lebenszeit. So betrachtet ist der Lebenslauf eine Institution und die Lebenszeit eine gesellschaftlich strukturierte Grösse. Der Begriff Lebenslauf wird darum oft auf die äusserlich beobachtbaren Zustände und Ereignisse beschränkt.¹⁰³

Biographie: Dem Lebenslauf gegenübergestellt wird die Biographie als Lebensgeschichte. Sie verweist auf die Lebenszeit als Erfahrungs-, Handlungs- und Deutungszusammenhang im soziokulturellen Raum. Der Begriff steht für eine kulturelle Technik der Konstruktion einer bestimmten Sinnhaftigkeit des erinnerten Lebens im Spannungsfeld zwischen Subjekt und Gesellschaft.¹⁰⁴

¹⁰¹ Währisch-Oblau, Claudia (2006): Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den «etablierten» Kirchen, in: Bergunder & Haustein (2006), *Migration und Identität*, S. 10–39. Im römisch-katholischen Kontext wird nicht von Migrationskirchen gesprochen, sondern von spezifischen Gemeinden oder z. T. Missionen (z. B. die Missione Cattolica Italiana Bern). Es handelt sich dabei um Organisationsformen innerhalb der bestehenden Kirchenstrukturen, mit jurisdiktionaler Zuordnung unter den ortszuständigen Bischof. Eine theologische Anerkennung von solchen Missionen als «Kirchen» im Vollsinne des Wortes ist aus römisch-katholischer Sicht nicht möglich. Aus evangelischer Sicht ist eine solche Anerkennung aber durchaus möglich.

¹⁰² Heuser, Andreas (2007): Weithin unbekannte Nachbarn. Migrationsgemeinden in Deutschland zeigen die Vielgestaltigkeit von Kirche, in: Herder Korrespondenz, Vol. 4, S. 212–215.

¹⁰³ Schäfers, Bernhard (Hg., 2003): *Grundbegriffe der Soziologie*. Opladen, S. 202.

¹⁰⁴ Dausien, Bettina (2002): *Biographie und/oder Sozialisation? Überlegungen zur paradigmatischen und methodischen Bedeutung von Biographie in der Sozialforschung*, in:

Biographisierung: Der Begriff steht für den Tatbestand, dass Menschen ihre Biographie als etwas durch sie zu Gestaltendes wahrnehmen. Er bezieht sich auf die strukturelle Individualisierung der Gesellschaft und auf die Steigerung der Komplexität der gesellschaftlichen Lebensumstände, welche dem Individuum eine zunehmende Handlungs- und Deutungskompetenz, aber auch Selbstverantwortung abverlangen. Diese Kompetenz gründet zunehmend auf den Erfahrungen der eigenen Biographie und orientiert sich am Entwurf einer eigenen Lebenslinie und weniger an sozial vorgegebenen Statuspassagen, Altersnormen, institutionellen Ablaufmustern oder Karrieren. Dabei zeigen sich nicht nur ein Autonomiegewinn für den und die Einzelne, sondern auch neue strukturelle Zwänge, die mit den Freisetzungsprozessen aus den sog. «Normalzuschnitten» des Lebens in Familie, Arbeit und Beruf einhergehen. Insofern ist Biographisierung «eine bedeutungsordnende, sinnherstellende [und handlungsleitende] Leistung des Subjekts».¹⁰⁵

Weitere Begrifflichkeiten, die an gegebener Stelle im Text eingeführt und hergeleitet werden, werden hier nicht aufgeführt.

Kraul, Margret & Marotzki, Winfried (Hg.): Biographische Arbeit. Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung. Opladen, S. 65–91.

¹⁰⁵ <http://www.wirtschaftslexikon.co/d/biographisierung/biographisierung.htm> (Mai 2018); Vgl. Marotzki, Winfried (2006): Bildungstheorie und allgemeine Biographieforschung, in: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Winfried (Hg.): Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung. Wiesbaden, S. 59–70.

THEORETISCHER RAHMEN

4 Migration, Biographie und Religion

4.1 Migration als Erfahrung zwischen Struktur und Handlung

Migrationserfahrungen gehören heutzutage für immer mehr Menschen zu den Grunderfahrungen ihres Daseins. Dabei sind nicht nur die Ursachen, die zu diesen Erfahrungen führen, äusserst vielfältig, sondern auch die Art und Weise, wie die Betroffenen mit den gemachten Erfahrungen umgehen. Doch wann können wir von einer Migrationserfahrung sprechen? Was können wir überhaupt unter einer Erfahrung verstehen?

Von einer Erfahrung sprechen wir dann, wenn ein Ereignis vom betroffenen Individuum als selbst Erlebtes wahrgenommen und reflexiv bearbeitet wird. Erfahrungen sind also immer Resultate von nachträglichen Reflexionsleistungen des Subjekts. Sie machen das Erlebte Erinnerungsfähig und stellen es in einen grösseren Sinnzusammenhang. Dabei werden Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Verhaltensweisen der Akteur*innen aktiviert, die bereits durch vergangene eigene und von anderen Menschen vermittelte Erfahrungen vorstrukturiert sind und durch frische Erfahrungen neu konstituiert werden.¹⁰⁶ Die dadurch erworbenen und memorierten Erfahrungen schichten sich im Laufe des Lebens zu einer Art Lebenserfahrung auf. Sie kommt einem Wissensvorrat gleich, der dem Individuum als Bezugsschema zur Deutung sich immer neu einstellender Ereignisse dient – bis hin zu einer Auslegung von Welt schlechthin. Der Wissensvorrat wird durch diese neuen Ereignisse und die damit hinzu erworbenen Erfahrungen ebenfalls laufend modifiziert. Welche Ereignisse jeweils die Aufmerksamkeit wecken und zur aktiven Be- und Verarbeitung anregen, hängt einerseits vom aktiven Relevanzsystem des Individuums ab, andererseits von der Art des Ereignisses selbst. Besondere Ereignisse, die sich nicht in das bisher fraglos geltende Bezugssystem einfügen lassen, erfahren eine besondere Aufmerksamkeit und setzen sich in der Regel auch eher im

¹⁰⁶ Vgl. Alexander, Jeffrey C. & Giessen, Bernhard (1987): From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro-Debate, in: Alexander, Jeffrey C. & Giessen, Bernhard & Münch, Richard & Smelser, Neil J. (Hg.): The Micro-Macro-Link, Berkeley/Los Angeles/London, S. 1–24, hier S. 14.

Gedächtnis fest.¹⁰⁷ Es ist davon auszugehen, dass die Migrationserfahrungen auf solchen besonderen Ereignissen basieren, da sie sich von den bisherigen Ereignissen und Routinen unterscheiden, den vorhandenen Wissenshaushalt irritieren und darum mit erhöhter Aufmerksamkeit be- und verarbeitet werden. Als solche sind sie der Forschung über die Subjektperspektive der Betroffenen zugänglich, die in der biographischen Erzählung zum Ausdruck kommt.

Dieses Verständnis von Erfahrung macht deutlich, dass der einzelne Mensch nie voraussetzungslos denkt und handelt. Seine Wahrnehmungen und seine Interpretationen des Erlebten, aber auch sein Handeln existieren und entwickeln sich nicht losgelöst von den intersubjektiv geltenden Situationsrahmungen und vorgegebenen bzw. erwarteten Handlungsmustern des sozialen Umfeldes, in das er hineingestellt ist.¹⁰⁸ Vielmehr sind seine Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungen geprägt von vorindividuell Gegebenem bzw. von kulturell-sozialen Selbstverständlichkeiten. Mit anderen Worten: Sowohl «der Möglichkeitsraum von Erfahrungen als auch der Umgang der einzelnen Akteurinnen und Akteure mit Erfahrungen ist begrenzt»¹⁰⁹, denn zum einen können nur solche Erfahrungen gemacht werden, die den Einzelnen aufgrund der gesellschaftlich gewährten Spielräume zugänglich sind, und zum anderen ist davon auszugehen, dass Erfahrungen nach gesellschaftlichen und institutionalisierten Präskripten geordnet werden.¹¹⁰

Nichtsdestotrotz erleidet das Individuum seine Wirklichkeit nicht nur als eine unabänderliche und gesellschaftlich determinierte Wirklichkeit, sondern bewältigt sie oder scheitert an ihr im eigenen Tun. Durch sein Denken und Handeln nimmt es auch gestaltend Einfluss auf die erfahrbare Wirklichkeit und reproduziert damit laufend die gesellschaftlichen Gegebenheiten, verändert sie aber auch laufend.¹¹¹ Erfahrungen stehen also immer in der Spannung zwischen vorherrschenden Strukturen sozialer Praktiken und der Kreativität und Individualität der mit ihnen verbundenen Akteur*innen.

¹⁰⁷ Schütz, Alfred & Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, S. 33–35; 449–450.

¹⁰⁸ Vgl. Scrubar, Ilja (1994): Die (neo)utilitaristische Konstruktion der Wirklichkeit, in: *Soziologische Revue* 17, S. 115–121, hier S. 117.

¹⁰⁹ Breckner (2009), *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie*, S.59.

¹¹⁰ Ebd., S. 420.

¹¹¹ Heidenreich, Martin (1998): Die Gesellschaft im Individuum, in: Schwaetzer, Harald & Stahl-Schwaetzer, Henrieke (Hg.): *L’homme machine? Anthropologie im Umbruch*.

Eng verbunden mit dem Begriff der Erfahrung ist auch der Begriff der Handlung, denn Erfahrungen sind nicht nur das Resultat von Wahrnehmungs- und Deutungsleistungen, sie fließen auch in die Handlungsintentionen und Handlungsverläufe der Akteur*innen ein.¹¹² Die Handlungen ihrerseits nehmen Einfluss darauf, wie sich Vergangenes und Zukünftiges für sie konstituieren. Denn durch ihren wirklichkeitsgestaltenden Charakter induzieren sie Erfahrungen, die dann wiederum Einfluss auf den Wissenshaushalt und die Wahrnehmungs- und Deutungsleistungen der Individuen nehmen. Die Bedeutung, die dem eigenen Tun zugesprochen wird, und die Ursachen und Beweggründe, die zu einem späteren Zeitpunkt für dieses Tun als relevant erklärt werden, sind also grundsätzlich offen und erfolgen im Zusammenspiel zwischen Wissensvorrat und Relevanzsetzungen, aktuellen Erfahrungen und sozialen Umständen sowie momentanen individuellen Akzentuierungen.¹¹³

Eine solche Betrachtungsweise der Migrationserfahrungen und ihrer Verarbeitung verbietet eine ex-post-Betrachtung sogenannter objektiver Realitäten ebenso wie eine Isolierung subjektiver Sichtweisen.

Für eine Zusammenschau der benannten Ebenen bietet sich das Konzept der Biographie an, denn in ihr lassen sich nicht nur die Organisiertheit der Erfahrungswelt des Subjekts erfassen, sondern auch die Bezüge zu den sozialen Situationen und Bedingungen identifizieren, in denen die erzählten Erfahrungen angesiedelt sind. Wenn wir uns später über die biographische Erzählung den Migrationserfahrungen und ihren Verarbeitungsformen annähern, dann gilt es zu beachten, dass sich in der Innensicht des Subjekts nicht eine objektive Realität widerspiegelt. Vielmehr handelt es sich um eine rekonstruierte Realität, die von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, von kul-

Hildesheim/Zürich/New York, S. 229–248. vgl. Scrubar, Die (neo)utilitaristische Konstruktion der Wirklichkeit, S. 117; vgl. Mead, George H. (1968): Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main.

¹¹² Schütz & Luckmann (2003), Strukturen der Lebenswelt, S. 447–475.

¹¹³ Wenn wir hier die Begriffe der «Erfahrung» und der «Handlung» als zwei voneinander trennbare Kategorien eingeführt haben, dann zum Zwecke der Analyse. Faktisch handelt es sich aber um miteinander verwobene Dimensionen menschlichen Daseins und Tuns, die sich gegenseitig bedingen und beeinflussen. Vgl. Fischer, Wolfgang (1989): Perspektiven der Lebenslaufforschung, in: Herlth, Alois & Strohmeier, Klaus-Peter (Hg.): Lebenslauf und Familienentwicklung. Opladen, S. 279–294; Fischer, Wolfgang & Kohli, Martin (1987): Biographieforschung, in: Voges, Wolfgang (Hg.): Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung. Opladen, S25–50.

turellen bzw. kontextuell geprägten Diskursen¹¹⁴ ebenso wie von subjektiven und situativen Akzentuierungen, Selektionsleistungen und Relevanzsetzungen beeinflusst wird.¹¹⁵

Die biographische Erzählung drängt sich zur Erfassung der Migrationserfahrung gerade darum auf, weil die menschliche Erfahrung kein Phänomen «an sich» darstellt, das sich als objektive Realität von aussen beobachten und erfassen liesse. Vielmehr handelt es sich, wie bereits dargestellt, um subjektiv Erlebtes, das der wissenschaftlichen Beobachtung erst in seiner verarbeiteten und kommunizierten, d. h. in seiner mittelbaren Form zugänglich wird.

4.2 Migrationserfahrung zwischen Transformation und Ordnungsversuch

Migration bedeutet für die Betroffenen einen über die Grenzen geographischer Räume und gesellschaftlicher Systeme hinausreichenden Wechsel, verbunden mit einem mehrdimensionalen und durchaus auch ambigen Transformationsprozess.

Als Bewegung im geographischen und sozialen Raum mit mehr oder weniger dauerhaftem Wohnortswechsel und einer zunehmend transnationalen Verankerung der Subjekte ist Migration nicht einfach ein Ereignis, das ein Vorher von einem Nachher trennt. Sie ist vielmehr ein Prozess, der eingebettet ist in ein Vorher, ein Jetzt und ein Nachher, geprägt von wechselnden strukturellen Rahmenbedingungen und Diskursen, aber auch von individuellen Handlungen und Intentionen.

¹¹⁴ Nach Foucault meint Diskurs die Art und Weise der Darstellung von Gegenstandsbereichen – auch Praktiken, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Diskurse sind weder neutrale Beschreibungen oder Theorien noch herrschaftsfrei bzw. Elemente machtfreier Räume. Ihre faktische Macht wirkt sich weniger als äusserlich wahrnehmbare Unterdrückung aus, sondern als eine durch die Sprache wirksame, produktive und häufig implizite Definitions-, Steuerungs- oder Kontrollmacht. Diese Wirklichkeitskonstituierende Funktion von Diskursen reicht in der Regel bis in die Erlebnisse und die Erlebnisverarbeitung von Individuen hinein. Diskurse wirken in Handlungs- und Deutungsmustern als Generatoren und Stabilisatoren von Alltagshandeln und Selbstbildern und können als solche rekonstruiert werden. Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses (Original 1972, dt. 1974). Frankfurt am Main.

¹¹⁵ Vgl. Schütz & Luckmann (2003), Strukturen der Lebenswelt, S. 447–451.

Migration ist also nicht bloss ein Geschehnis, das auf den Lebensverlauf eines Individuums einwirkt. Als Ereignis und Prozess wird sie subjektiv erlebt, vollzogen und bewertet und so zu einem Teil des Wissens- und Erfahrungshaushalts bzw. der Lebensgeschichte dieses Menschen.

Weil Migration Veränderungen im Bereich der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen mit sich bringt, muss sich das Individuum innerhalb dieses veränderten Rahmens neu orientieren. Migration bedeutet darum immer auch eine forcierte Veränderung des gewachsenen und bewährten Wissens- und Erfahrungshaushalts sowie eine Reorganisation des Handelns und Verhaltens.¹¹⁶ Stellen sich nämlich Ereignisse und Erfahrungen ein, die sich nicht mehr nach bewährten Mustern deuten und handhaben lassen, müssen die Deutungs- und Handlungsrepertoires modifiziert und erweitert werden. Der und die Einzelne finden sich in einem Transformationsprozess wieder, der dann nicht nur ihren Wissens- und Erfahrungsvorrat und ihre Handlungsrouinen, sondern auch ihr Wirklichkeits- und Selbstverständnis tangiert. In Anlehnung an Jean Piaget¹¹⁷, der den Menschen als offenes System beschreibt, das auf Einflüsse der Umwelt reagiert und nach einem ständigen Ausgleich mit dieser strebt, kann die Migrationserfahrung auch als Impuls für die von ihm beschriebenen Äquilibrationbemühungen betrachtet werden. Dabei gestaltet das Subjekt seine vertrauten Wahrnehmungs- und Deutungsschemata so um, dass die neuen und unvertrauten Erfahrungen darin wieder einen Platz finden. Das heisst, für eine erfolgreiche Integration von Neuem braucht es Anknüpfungspunkte im bereits vorhandenen Wissensrepertoire. Das Neue wird mit dem Vorhandenen zu einer Passung gebracht und es entstehen erneute Kompatibilitäten zwischen Sinnsystem, Werthaltung und Handlungsmustern. Dieser Regulationsmechanismus, der typisch für jeden menschlichen Sozialisationsprozess ist, zielt auf eine Harmonisierung der subjektiven Wirklichkeit mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit ab.¹¹⁸ Insofern kann auch der mit der Migrationserfahrung verbundene Transformationsprozess als einer von vielen Sozialisationsprozessen verstanden werden, die ein Individuum im Laufe seines Lebens immer wieder durchläuft.

Transformationsprozesse sind nicht nur typisch für das menschliche Wesen, das als soziales Wesen sein Wirklichkeits- und Selbstverständnis, aber

¹¹⁶ Ruokonon-Engler (2012), «Unsichtbare» Migration?, S. 20.

¹¹⁷ Piaget, Jean (1976): Die Äquilibration der kognitiven Strukturen. Stuttgart.

¹¹⁸ Vgl. Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (2003): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 19. Auflage, Frankfurt am Main.

auch seine Handlungsweisen immer wieder in der Interaktion und Kommunikation mit anderen verhandelt, verändert und abstimmt. Transformation als Dauerprozess wird insbesondere für Mitglieder moderner, ausdifferenzierter Gesellschaften als selbstverständlich und notwendig angenommen. Ihre Zugehörigkeit zu einem Kollektiv – d. h. einem sozialen Milieu, einer Familie oder einer Genusgruppe – genügt nicht mehr, um die immer komplexere Welt zu organisieren und Wandlungsprozesse zu bewältigen.¹¹⁹ In ihr bewegen sie sich in unterschiedlichen Funktions- und Wertesphären, wenn sie in Familie, Beruf, Politik und Freizeitwelt unterwegs sind, und müssen sich auch den dort vorherrschenden unterschiedlichen und vielfach widersprüchlichen Anforderungen und Entscheidungszumutungen stellen. Mit anderen Worten, der moderne Mensch ist auf sich selbst zurückgeworfen und entscheidet in immer mehr Lebensbereichen selbstverantwortlich. Sein durch Teilbarkeit definiertes Selbst bzw. die «Vielfalt von Selbst» muss er ebenso handhaben wie die «Reflexion seiner Einheit» bzw. die Integration von Vielfalt in einen als «Selbst» wahrgenommenen Ordnungszusammenhang. Das jedenfalls wird unterstellt, wenn von der Biographisierung des Lebens unter spätmodernen Bedingungen gesprochen wird.¹²⁰ Die Organisation des eigenen Lebens ist verbunden mit gestiegenen Anforderungen an die Selbstreflexion und die Selbstregulation, die ihrerseits verbunden sind mit der Notwendigkeit lebenslangen Lernens bzw. der Bereitschaft zur Dauertransformation.¹²¹ Wenn also der Mensch unter den Bedingungen von Migration aus seinem ursprünglichen Kontext herausgenommen und in einen neuen, ihm nur teilweise oder nicht bekannten Kontext gestellt ist, muss er sich nicht nur für sein Alltagsleben neu orientieren und organisieren, sondern auch sein Selbst neu positionieren und definieren. Dabei kann er sich nicht auf Selbstverständliches und Bewährtes stützen, sondern muss zu einer neuen Ordnung finden.

¹¹⁹ Alheit, Peter (2010): Identität oder Biographizität?, in: Griesse, Birgit: *Subjekt, Identität, Person? Reflexionen zur Biographieforschung*. Wiesbaden, S. 219–249, hier S. 223.

¹²⁰ Vgl. Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main, S. 570 und ders. (1994): *Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität*, in: Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main, S. 191–200.

¹²¹ Alheit (2010), *Identität oder Biographizität?*, S. 224.

4.3 Biographie als Ordnungskonzept

4.3.1 Biographisierung des Lebens

Die globalen politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen, der demographische Wandel und das zunehmende Wegbrechen historisch-kulturell gewachsener Selbstverständlichkeiten in der modernisierten Gesellschaft¹²² haben nicht nur zu einer Individualisierung der Lebensverhältnisse geführt, sondern auch eine wachsende Disposition zur Biographisierung des Lebens bzw. des Lebenslaufes erzeugt.¹²³ Das Individuum sieht sich in steigendem Masse vor die Aufgabe gestellt, die Selbstorganisation des Lebenslaufes und die Selbstthematisierung im Rahmen der eigenen Lebensgeschichte in die eigenen Hände zu nehmen, ohne sich noch länger an sozial Vorgegebenes halten zu

¹²² Der soziologische Begriff der Modernisierung beschreibt und erklärt sozialen Wandel als Übergang von einer traditionellen Form von Gesellschaft bzw. Kultur hin zu moderneren Formen. Merkmale dafür sind etwa Industrialisierungs-, Demokratisierungs- und Urbanisierungsprozesse, aber auch strukturelle Faktoren wie die soziale Differenzierung, Individualisierung, Bürokratisierung oder Globalisierung der Gesellschaft. Darüber, welche dieser Indikatoren für die Modernisierung einer Gesellschaft ausschlaggebend sind und wie sie sich zueinander verhalten, besteht in den Sozialwissenschaften keine Einigkeit. Ulrich Beck (1944–2015) schlug in einem 1996 erschienenen Aufsatz eine Neufassung des Konzepts der Modernisierung vor: Danach habe die Radikalisierung ihrer Prinzipien, insbesondere der Individualisierung und der Globalisierung, die Grundlagen der klassischen oder «einfachen Modernisierung» untergraben und Wege in andere Modernen oder Gegenmodernem eröffnet. Industriegesellschaft, Nationalstaat, Nationalökonomie, Klasse, Schicht, Geschlechterrolle oder Kernfamilie seien fundamental in Frage gestellt. Es folge nun die «reflexive Modernisierung» oder «zweite Moderne», die sich mit den Nebenfolgen auseinandersetzen müsse, welche die erste Modernisierung in ihrem absichtsvollen Streben nach Fortschritt hinterlassen habe, etwa der Umweltverschmutzung, der Veränderung des Familienlebens durch die zunehmende Emanzipation der Frau, Verlegung von Arbeitsplätzen ins Ausland, den unerwünschten Folgen von sozialstaatlichen Leistungen usw. Diese reflexive Modernisierung unterscheide sich von der ersten vor allem dadurch, dass sie offener, risikobehafteter und widersprüchlicher sei: Der Fortschritt sei eben nicht etwas, was irgendwann erreicht sei, vielmehr bestünden moderne, vormoderne und gegenmoderne Phänomene nebeneinander. Beck, Ulrich (1996): *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*, in: ders. & Giddens, Anthony & Lash, Scott: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main, S. 19–112; Hillmann, Karl-Heinz (2007): *Wörterbuch der Soziologie*. 5. Auflage, Stuttgart, S. 739.

¹²³ Vgl. Schulze, Theodor (2006): *Biographieforschung in der Erziehungswissenschaft. Gegenstandsbereich und Bedeutung*, in: Krüger & Marotzki, *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, S. 35–58, hier S. 46.

müssen bzw. zu können. Zur «Normalbiographie» gehören sowohl die Möglichkeit als auch der Zwang zur Wahl, so die makrosoziologische Diagnose.¹²⁴ Daraus ergibt sich für das Individuum jedoch nicht automatisch nur ein Autonomiegewinn. Der gesellschaftliche Wandel erzeugt neue strukturelle Gegebenheiten und Erwartungsrahmungen, denen sich die Einzelnen nicht entziehen können, denn sie führen ihr Leben immer im Rahmen gesellschaftlich bedingter Vorgaben und Institutionen¹²⁵, die sich ihrer Verfügungsgewalt und Kontrolle entziehen. So setzen Geschlecht, Alter und die Ausbildung, aber auch Arbeitsmarktbedingungen und Kinderbetreuungsmöglichkeiten, Verkehrsanbindungen, sozialstaatliche Strukturen, globale und lokale wirtschaftliche und politische Entwicklungen und Ereignisse, kulturelle Konventionen und vieles mehr solche Rahmenbedingungen, die zusammen mit der Zunahme der Entscheidungsfreiheit bzw. des Entscheidungszwangs des Individuums den «Bausatz biographischer Kombinationsmöglichkeiten» bilden.¹²⁶

Angesichts dieses Sachverhalts erhöht sich die Notwendigkeit biographischer Reflexivität und Transformationsarbeit für die betroffenen Menschen. Es erstaunt darum nicht, dass in einer Zeit, in der die einst gesellschaftlich vorkonditionierte Normalbiographie¹²⁷ von einer zwar individuell einzigartigen, aber fragilen Normalbiographie abgelöst worden ist,¹²⁸ die Biographie auch in der Migrationsforschung ins Zentrum des Interesses gerückt ist. Die Fokussie-

¹²⁴ Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main, S. 190.

¹²⁵ Eine Institution ist ein Regelsystem, das soziales Verhalten und Handeln von Individuen, Gruppen und Gemeinschaften auf solche Weise formt, stabilisiert und lenkt, dass es für andere erwartbar wird. Im engeren Sinne werden unter Institutionen auch feste gesellschaftliche Einrichtungen wie Behörden, Gerichte, Universitäten und Schulen verstanden. Douglas North definiert Institution als die formellen wie informellen Spielregeln einer Gesellschaft, die die Anreizstrukturen für das politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Zusammenspiel festlegen. North, Douglas C. (1990): *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York.

¹²⁶ Beck (1986), *Risikogesellschaft*, S. 217.

¹²⁷ Kohli, Martin (1985): Die Institutionalisierung des Lebenslaufs, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Vol. 37, S. 1–29; Hitzler, Ronald (1999): *Verführung statt Verpflichtung*, in: Honegger, Claudia et. al. (Hg.): *Grenzenlose Gesellschaft? Teil 1.*, Opladen, S. 223–233; Dausien, Bettina (2008): *Sozialisation – Geschlecht – Biographie*, Wiesbaden; Keupp, Heiner et. al. (1997): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek.

¹²⁸ Alheit, Peter & Dausien, Bettina (1999): *Biographieforschung in der Erwachsenenbildung*, in: Krüger & Marotzki, *Biographieforschung*, S. 432.

nung trägt der Tatsache Rechnung, dass gerade das migrantische Leben Spannungsfelder multipler Systemlogiken, Verortungsansprüche und -erwartungen erzeugt, die von den Betroffenen permanent be- und verarbeitet werden müssen. Die Vermutung, dass sich der sowieso schon als normal geltende transitorische und dauerreflexive Zustand heutiger Existenzen unter der Bedingung von Migration in zugespitzter Weise abzeichnet, liegt auf der Hand.¹²⁹

Die Beantwortung der Frage jedoch, ob und wie sich makrosoziologische Beobachtungen und Theorien auf der Mikroebene migrantischer Existenzen niederschlagen, ist allein auf der Basis empirischer Fallstudien möglich. Das gilt auch für die Beantwortung der Frage, ob sich bei Personen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten jeweils identische bzw. ähnliche Probleme und Lösungsansätze biographischer Arbeit zeigen.¹³⁰

Zur Bearbeitung der Frage eignen sich erzählte Biographien, denn sie geben sowohl Auskunft über die normativen Strukturen des Erzählens von Biographie als auch über das für Biographie konstitutive Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Biographien ermöglichen also einen Einblick in die Prozesshaftigkeit und Dialektik zwischen Subjektivem und Gesellschaftlichem jenseits einer simplen Gegenüberstellung von Mikro- und Makroebene. Mit der biographischen Perspektive eröffnet sich sowohl theoretisch als auch methodisch ein Zugang zum Problem der Subjektivität, ohne dieses einseitig auf einer individuell-psychologischen oder einer sozial-konstruktivistischen Ebene abzuhandeln. Alheit weist darauf hin, dass Biographien sich «als sequenzielle Ordnungen gesellschaftlich vorgegebener «Muster» verstehen und deuten lassen, die nicht beliebig verändert werden können.» In Biographien lassen sich also zum Beispiel allgemeine historische und lebenslaufbezogene Platzierungen, Statuspassagen und Generationenprägungen finden. Gleichzeitig lassen sich Biographien aber nicht erfassen, wenn «das Eigensinnige, Individuelle im biographischen Prozess» ignoriert wird. Und diese Anteile an Biographie wiederum gilt es vor dem Hintergrund gesellschaftlichen Wandels ernst zu nehmen.¹³¹

¹²⁹ Alheit (2010), Identität oder Biographizität?, S. 219–249.

¹³⁰ Gebhart, Werner (1999): Religion und Identität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹³¹ Alheit, Peter (1993): Transitorische Bildungsprozesse. Das «biographische Paradigma» in der Weiterbildung, in: Mader, Wilhelm (Hg.): Weiterbildung und Gesellschaft. Grundlagen wissenschaftlicher und beruflicher Praxis in der Bundesrepublik Deutschland. Bremen, S. 343–417, hier S. 352ff.

Subjektivität meint also hier das, was ein Subjekt in seinem Sein ausmacht, seine Erfahrungen und Befindlichkeit, sein Denken, Fühlen, Wünschen und Wollen und seine Fähigkeit, sich bewusst handelnd zu sich selbst und zur Welt in Beziehung zu setzen und Einfluss auf seine Lebensverhältnisse nehmen zu können. Diese individuelle Subjektivität ist sozial-historisch konstituiert, d. h. von diskursiven Praktiken und sozialen Ordnungssystemen geprägt. Individuelle Subjektivität ist aber auch Differenz, denn Menschen unterscheiden sich nicht nur voneinander, das Individuum ist auch nicht mit Gesellschaft deckungsgleich. Es muss also seine Subjektivität im Verhältnis zu den sich verändernden sozialen Wissens- und Machtkonstellationen immer wieder neu hervorbringen.¹³²

4.3.2 Kontingenz als Strukturmerkmal von Biographie

Mit der für die modernisierten und ausdifferenzierten Gesellschaften typischen Erosion traditioneller sozialer Ordnungen und wachsenden Selbstverantwortung des Individuums für biographische Entscheidungen ist, so die soziologische Diagnose, nicht nur das Kontingenzerleben, sondern auch das Kontingenzbewusstsein zu einem festen Bestandteil im Leben heutiger Menschen geworden. Dieses Bewusstsein immer auch anderer Möglichkeiten, die im Augenblick zwar nicht aktualisierbar, prinzipiell aber denkbar¹³³ sind, entspringt der Erfahrung der Unverfügbarkeit des Daseins. Diese Grunderfahrung kristallisiert sich oft an Ordnungsbrüchen, die persönliche Leiden und Krisen, gesellschaftliche Zwänge, Katastrophen und Kriege, Ungerechtigkeiten und Folgen von Gewalt betreffen, sie bezieht sich aber auch auf unverdientes Glück, Gesundheit, Liebe und erhebende Momente. Als solche gibt sie Anlass zur Frage nach dem Warum oder zur Suche nach dem eigentlichen Sinn eines Ereignisses, einer Entscheidung oder des Daseins überhaupt: «Warum bin gerade ich krank geworden?» «Warum musste ich die Arbeit verlieren?» «Warum verpasste er denn Zug, der schliesslich engleiste?» «Warum wurde ich in diese

¹³² Vgl. Henriques, Julian & Hollway, Wendy & Urwin, Cathy. & Venn, Couze & Walkerdine, Valerie (1998): *Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. London; Lexikon der Psychologie, <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/subjektivitaet/15043> (März 2019).

¹³³ Vgl. Keupp (1997), *Identitätskonstruktionen*, S. 53; Joas (2012), *Glaube als Option*, S. 106–128.

Familie bzw. in dieses Land hineingeboren?» «Warum liebt dieser Mensch gerade mich?» «Wieso soll ich diesen Job annehmen und nicht jenen?» Angesichts dieser Überlegungen stellt sich die Frage: Was kann der Mensch in einer von Unübersichtlichkeit, Unsicherheit und Wandel geprägten Welt, in der das Ringen um das eigene Leben in globalen Zusammenhängen und Netzwerken stattfindet, noch mit Sicherheit wissen?¹³⁴

Erfahrungen von Kontingenz lösen Gefühle aus. Je nach Erfahrung sind es Gefühle der Furcht oder der Freude, der Dankbarkeit oder des Glücks, aber auch der Trauer und des Schmerzes. Letztlich löst jede Kontingenzerfahrung ein Gefühl von Unsicherheit und Ungewissheit aus und verbindet sich mit einem Bedürfnis nach Sicherheit, Ordnung, Trost und Sinnstiftung. Wo Routine und Vertrautes, Sicherheit und Selbstverständlichkeiten durch ein Ereignis oder einen dauerhaften Wechsel des Lebenskontextes irritiert werden, wo eingespielte Ordnungen aufgrund veränderter Lebensbedingungen Brüche erfahren und Handeln unter Unsicherheit erfolgen muss, erleben und erfahren die Betroffenen die Grenzen ihrer Verfügungsgewalt und vielleicht sogar eine prinzipielle Offenheit und Unbestimmbarkeit ihres Daseins. Die Kontingenzerfahrung und das damit verbundene Kontingenzbewusstsein verlangen nach einer Strategie, die oft in eine gesteigerte Deutungs- und Sinngebungsaktivität des Subjekts mündet.¹³⁵

Es ist davon auszugehen, dass die Umstände, Ereignisse und Folgen von Migration in hohem Masse als Ordnungsbrüche erfahren werden und dass sich an ihnen das Erleben und Bewusstsein von Kontingenz entsprechend beobachten lässt. Gleichzeitig ist zu erwarten, dass Biographien und Erfahrungen von Kontingenz weder nach «universalen» Prinzipien verlaufen noch durch gesellschaftliche Institutionen allein reguliert sind,¹³⁶ sondern vielmehr kulturell, situativ und von Person zu Person variieren – und dass dies damit auch für die konkreten Be- und Verarbeitungsmodi von Kontingenzerfahrungen zutrifft.¹³⁷

¹³⁴ Wuchterl, Kurt (2011): Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 10–11.

¹³⁵ Riesebrodt, Martin (2009): Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen». München, S. 45; Pollack (2009): Rückkehr des Religiösen, S. 64–65.

¹³⁶ Hoerning, Erika M. & Corsten, Michael (Hg., 1995): Institution und Biographie. Pfaffenweiler.

¹³⁷ Pollack (2009), Rückkehr des Religiösen, S. 64–65.

4.3.3 Biographizität und die Suche nach der biographischen Logik

Um die interkulturellen und interindividuellen Varianzen des Kontingenzerlebens und -bewusstseins und ihrer Be- und Verarbeitungsformen im Rahmen migrantischer Biographien zu erfassen, benötigen wir, wie bereits erwähnt, empirisches Datenmaterial zur Subjektperspektive. Nur über die erzählten Erfahrungen der Betroffenen können wir die Kluft zwischen der Makro- und der Mikroebene bzw. zwischen makrosoziologischen Theorien und Empirie verringern.

Für eine Diskussion der makrosoziologischen Beobachtungen zur Biographisierung des Lebens unter den Bedingungen von Kontingenz aus der Perspektive des konkreten Falls eignet sich der von Alheit eingeführte Begriff der «Biographizität». Biographizität bedeutet, «dass wir unser Leben in den Kontexten, in denen wir es verbringen (müssen), immer wieder neu auslegen können, und dass wir diese Kontexte ihrerseits als «bildbar» und gestaltbar erfahren. Wir haben in unserer Biographie nicht alle denkbaren Chancen, aber im Rahmen der uns strukturell gesetzten Grenzen stehen uns beträchtliche Möglichkeitsräume offen.»¹³⁸ Unter «Biographizität» wird also die Fähigkeit des Individuums verstanden, biographisch erworbenes «besonderes» und «allgemeines» gesellschaftlich bereitgestelltes und verinnerlichtes Wissen immer wieder neu zu integrieren,¹³⁹ d. h. neue «Wissensbestände an biographische Sinnbestände anzuschliessen und sich mit diesem Wissen neu zu assoziieren».¹⁴⁰ Dabei wird angenommen, dass sich Veränderungen in der biographischen Ordnung nach generativen Regeln vollziehen bzw. nach solchen vollzogen werden. Diese bilden sich im Laufe des Lebens einer Person zu einer Logik heraus und vermögen einen in gewisser Weise konsistenten Sinnzusammenhang des erinnerten Erlebten hervorzubringen.¹⁴¹

¹³⁸ Alheit, Peter (2003): Biographizität als Schlüsselqualifikation. Plädoyer für transitorische Bildungsprozesse, in: QUEM-Report, Schriften zur beruflichen Weiterbildung, Heft 78, S. 7–20. Vgl. Apitzsch (1990), Migration und Biographie, S. 60–72; Alheit (2010), Identität oder Biographizität?, S. 242.

¹³⁹ Dausien (2008), Sozialisation – Geschlecht – Biographie, 136.

¹⁴⁰ Alheit, Peter (1995): Biographizität als Lernpotential. Konzeptionelle Überlegungen zum biographischen Ansatz in der Erwachsenenbildung, in: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Wulfried (Hg.): Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Opladen, S. 276–307, hier S. 292.

¹⁴¹ Breckner (2009), Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie, S. 60.

Diese Voraussetzung ermöglicht es der empirischen Forschung, sowohl die intersubjektiven Varianzen biographischen Erlebens und biographischer Arbeit zu berücksichtigen als auch die intrasubjektiven Organisationsprinzipien bzw. Konzepte der Selbstdeutung als Resultate der Auseinandersetzung mit der eigenen erlebten und gestalteten Geschichte zu betrachten. Der Begriff setzt den Akzent deutlich auf die (Integrations-)Leistungen der Subjekte im lebensgeschichtlichen Prozess und knüpft an die Konzepte der Selbstdeutung und des Alltagshandelns an. Gleichzeitig bietet er Anschlussmöglichkeiten an das theoretische Konzept der Biographie und erlaubt so eine begründete Verknüpfung zwischen Theorie, Forschungsgegenstand und Methoden im Rahmen des interpretativen Paradigmas der qualitativen Forschung.

Bei der Biographizität handelt es sich also um eine Ressource im Umgang mit veränderten Lebenssituationen. Diese Ressource ist das Resultat sozialer, interaktiver Prozesse. In ihr verbindet sich die Angewiesenheit subjektiven biographischen Deutens und Handelns auf gesellschaftliche Strukturen und kollektive Orientierungsmuster in Form institutioneller Prozeduren und intersubjektiver Formen und Regeln der Verständigung und Interaktion, die «hinter dem Rücken» konkreter biographischer Prozesse wirksam sind. Die Dialektik von subjektiver und objektiver Ebene wird jedoch nicht als Reiz-Reaktions-Verkettung verstanden, denn Individuen antworten mit ihren Biographien nicht einfach auf gesellschaftliche Prozesse. Ihre biographische Arbeit folgt nicht einfach dem Muster gesellschaftlich vorgegebener Anforderungsstrukturen und ist darum in Begrifflichkeiten von «Coping» nicht hinreichend erfasst, wenn damit bloss eine «subjektive Entsprechung» zu gesellschaftlichem Wandel gemeint ist. Bei der Biographizität geht es vielmehr um den «biographischen Code», der die biographische Organisation von Erfahrungen als eine Temporalstruktur fasst. Es wird darum auch vom «inneren Erfahrungscode» gesprochen. Biographie bzw. das Resultat von Biographisierung ist, so betrachtet, also weder gesellschaftlich determiniert noch allein ein Erzeugnis des autonomen Subjekts. Der einzelne Mensch erscheint aber hier in seiner Handlungsfähigkeit in einer sich rasch wandelnden Umwelt¹⁴² und die Biographie wird zur gestaltbaren Grösse zwischen Gesellschaft und Individuum.¹⁴³ Sie ist dann nicht als Resultat von Kausalketten, sondern immer nur

¹⁴² Alheit, Peter (2003): Biographizität, in: Bohnsack, Ralf & Marotzki, Winfried & Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch. Opladen, S. 25.

¹⁴³ Siouti (2013), Transnationale Biographien, S. 45–48.

als narrativ rekonstruierbare Geschichte beobachtbar, als generative Struktur, die zugleich strukturiertes und strukturierendes Element im gesellschaftlichen Prozess ist.¹⁴⁴ In den biographischen Erzählungen bzw. Selbstpräsentationen zeigt sich also einerseits der Prozess der Internalisierung der Lebenswelt einer Person im Verlauf ihrer Sozialisation, d. h. die Aussenprägung durch Gesellschaft, aber auch die Einordnung biographischer Erlebnisse und Erfahrungen in gewachsene Wissensbestände. Über diesen inneren Aufbau von Biographie haben wir den Zugang zur Konstitution von Erfahrungs- und Verarbeitungsmustern und ein Selbstverständnis, das immer wieder neu verhandelt werden muss und das sich immer nur aus der Momentperspektive heraus beschreiben lässt. Aus dieser lebensgeschichtlich gedachten Perspektive lassen sich jedoch Erfahrungsaufschichtungen als biographische «Eigenlogik» eines Lebens rekonstruieren, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu integrieren vermag.¹⁴⁵

Ein kritischer Zwischenruf auf die Konzepte von Biographie und Biographisierung sei hier erlaubt. Wenn nämlich die Biographisierung des Lebens als soziale Tatsache einer sich individualisierenden Gesellschaft gilt, in deren Kontext sie zur Norm geworden ist, dann ist auch die Biographieforschung, in ihrer Zielsetzung wie in ihrem eingeschlagenen Weg, an der Reproduktion dieses neuen Individualismus beteiligt. Indem sie sich an der Arbeit orientiert, die ein Subjekt auf der Suche nach seiner «Geschichte» leistet, macht die Biographieforschung deutlich, dass die Erzählung des Selbst zum Ort eines singulären und unaufhörlichen kreativen Prozesses wird, der sich in die gesellschaftlichen Paradigmen des «lebenslangen Lernens» und des «Selbstmanagements» einfügen lässt. Ob die dabei mitgeführten Unterstellungen und Erwartungen an die biographische Schau bzw. an Biographizität dem beobachteten Subjekt entsprechen oder ihm vielmehr zugemutet und abverlangt werden, bleibt letztlich wohl eine offene Frage. Es gehört zur theoretischen Debatte um die Möglichkeiten und Grenzen der Biographieforschung, die Frage zu stellen, ob Biographie im Sinne von «Doing biography»¹⁴⁶ als Gebilde moderner Gesellschaften universal anwendbar ist und darum vom Subjekt erwartet werden

¹⁴⁴ Alheit (2010), Identität oder Biographizität?, S. 226–227. Vgl. dazu Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York.

¹⁴⁵ Alheit (2010), Identität oder Biographizität?, S. 229–231.

¹⁴⁶ Bukow, Wolf-Dieter & Spindler, Susanne (2006): Die biographische Ordnung der Lebensgeschichte. Eine einführende Diskussion, in: Bukow, Wolf-Dietrich & Ottersbach, Markus & Tuidier, Elisabeth & Yildiz, Erol (Hg.): Biographische Konstruktionen im multikulturellen Bildungsprozess. Wiesbaden, S. 19–35.

kann. Mit anderen Worten, es ist nicht per se klar, dass auch Menschen mit Migrationshintergrund, deren Lebensverhältnisse und Lebensverlauf in besonderem Maße von Diskontinuitäten geprägt sind, von der kulturellen Praxis der Biographie gleich oder ähnlich Gebrauch machen, wie es für Menschen in modernisierten westlichen Gesellschaften vorausgesetzt wird.¹⁴⁷

Wenn in der vorliegenden Arbeit die Lebensgeschichte, über die das Subjekt sich selbst (er-)findet, als heuristisches Modell verstanden wird, das es möglich machen soll, den Modi von Biographizität und damit auch den Umgangsweisen mit Kontingenzerfahrungen nachzuspüren, wird damit nicht eine Kulturtechnik in den Blick genommen, die erst in den modernisierten Gesellschaften des Westens ihre Bedeutung entfaltet hat.¹⁴⁸ Als solche wurde sie bereits in der Antike gepflegt.¹⁴⁹ Ihr universaler Wesenszug ist damit noch nicht belegt, es liegt jedoch nahe, dass der Mensch als reflexives Wesen seine Erfahrungen zeit- und raumüberspannend und unter Einwirkung kultureller und auch religiöser Ordnungslogiken systematisiert, plant und legitimiert. Diese Annahme berechtigt allerdings nicht zu den Behauptungen, dass auch die Genese der Biographie universellen Regeln unterläge oder dass die in den Erzählungen konstruierten Geschichten in jedem Fall von Kohärenz geprägt seien.

Damit ist aber auch nicht gesagt, dass die biographischen Ordnungen deswegen in die Nähe der Fiktion gerieten.¹⁵⁰

Um voreiligen Unterstellungen und Vorauszuschreibungen möglichst vorzubeugen, muss sich die Biographieforschung ganz auf die dem Material inhärente Ablauf- und Gestaltungslogik einlassen. Sie setzt bewusst auf die Hilfe des Biographen und der Biographin als Expert*innen in eigener Sache, um die dem Material inhärente Logik aufzuspüren und Rückgriffe auf die eigene Logik bzw. ungeprüfte Annahmen und «fill-in»-Deutungen zu vermeiden.¹⁵¹

¹⁴⁷ Breckner (2009), *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie*, S. 124.

¹⁴⁸ Vgl. Inowlocki, Lena (1999): Wenn Tradition auf einmal mehr bedeutet, in: Apitzsch, Ursula (Hg.): *Migration und Traditionsbildung*. Opladen, S. 76–91; dies. (2000): «Doing» «being Jewish»: Constitution of «Normality» in Families of Displaced Persons in Germany, in: Breckner, Roswitha et al. (Hg.): *Biographies and the Division of Europe*. Opladen, S. 159–178.

¹⁴⁹ Hähner, Olaf (1999): *Historische Biographik – Die Entwicklung einer geschichtswissenschaftlichen Darstellungsform von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main.

¹⁵⁰ Rosenthal, Gabriele (1999): *Migration und Leben in multikulturellen Milieus – Nationale Zugehörigkeit zur Herstellung von familien- und lebensgeschichtlicher Kontinuität*, in: Apitzsch (Hg.), *Migration und Traditionsbildung*, S. 22–34, hier S. 23.

¹⁵¹ Bukow & Spindler (2006), *Die biographische Ordnung der Lebensgeschichte*, S. 13.

4.3.4 Lebensgeschichte als Zugang zu Biographie

Im Zentrum des Interesses dieser Arbeit stehen die Migrationserfahrungen und ihre Be- und Verarbeitungsformen sowie die damit verbundenen biographischen Transformationsprozesse des Subjekts. Diese sind, wie bereits dargelegt, nicht unmittelbar zugänglich. Erst in Form erzählter Lebensgeschichten werden sie für die Forschung erschliessbar.

In der Biographieforschung wird die biographische Erzählung jedoch nicht fraglos als Methode zur Erhebung gegebener Erfahrungsstrukturen bzw. tatsächlich erlebter Lebensgeschichten verstanden und verwendet. Die erzählte Biographie gilt als ein Resultat des Moments, in das erinnerte lebensgeschichtliche Daten ebenso eingewoben sind wie rekonstruktive Deutungen aus der Situation des Interviews heraus. Nichtsdestotrotz wird die biographische Erzählung als ein «soziales Gebilde» verstanden, das in der interaktiv bestimmten Situation des Interviews einen Rahmen für die Rekonstruktion und Konstitution der sozialen Wirklichkeit und der Selbstkonzeption des Subjekts bietet. In der Dialektik von erinnerten lebensgeschichtlichen Ereignissen und Erfahrungen, gesellschaftlich verfügbaren Deutungsmustern sowie der Interviewsituation mit ihrem Erwartungshorizont skizziert die erzählende Person ihre Geschichte und sich selbst bzw. ihr momentanes Verständnis davon.¹⁵²

Biographische Erzählungen können darum weder als Spiegelbild konkreter Erfahrungen oder struktureller Hintergründe noch als Abbild der Genese der Selbstdefinition des erzählenden Subjekts dienen. Eine Homologie von erzähltem und erlebtem Leben, von erzählendem und erzähltem Ich existiert nicht.¹⁵³ Doch auch wenn es nicht in objektiver und abschliessender Weise möglich ist, «rekonstruieren [zu] wollen, was Menschen im Laufe des Lebens erlebt haben und wie dieses Erleben ihre heutige biographische Gesamtheit bestimmt»¹⁵⁴, so handelt es sich bei biographischen Erzählungen auch nicht um Konstrukte,

¹⁵² Vgl. Fischer-Rosenthal, Wolfram & Rosenthal, Gabriele (1997): Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation, in: Hitzler, Ronald & Honer, Anne (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Opladen, S. 133–144, hier S. 138; Nassehi, Armin & Saake, Irmhild (2002): Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 31 (1), S. 66 – 86, hier S. 71.

¹⁵³ Nassehi, Armin (1994): Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht, in: BIOS, Vol. 7, S. 46–63.

¹⁵⁴ Fischer-Rosenthal, Wolfram & Rosenthal, Gabriele (1997): Warum Biographieanalyse und wie man sie nicht macht, in: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 17, S. 405 – 427, hier S. 413.

die mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, den Erlebnissen und Erfahrungen oder den Transformationsprozessen des erzählenden Subjekts nichts zu tun haben. Was nicht erlebt und erfahren wurde, kann schliesslich auch nicht erinnert und erzählt werden. Doch was wie erinnert und erzählt wird, ist das Resultat von Selektionen, Reduktionen, Interpretationen und sozialen Erwartungskontexten. Wie in der Forschung mit dieser Problematik umgegangen wurde und wird, ist Gegenstand des Kapitels zu Methodologie und Methode der biographischen Erzählung.



Wer bin ich?

Ich erzähle von meinem Leben

Biographie als Ordnungsmuster

Individuelle Gestaltungstätigkeit

Gesellschaftliche Normierungen



Biographie

Kulturtechnik
Rekonstruktion und Interpretation des erinnerten Lebensverlaufs
Thematisch und zeitlich strukturierte Selbstauffassung und Selbstdarstellung
Individuelle Lebensgeschichte und Lebenskonzept
Retrospektive Konstruktion eines sinnhaften Lebens

Lebenslauf



Sequenzierung der individuellen Lebenszeit durch Ereignisse, Übergänge, Wendepunkte, Zustände, Rollen, Positionen, etc.

Biographisierung



Parallelbegriff:
„Individualisierung“

Selbststeuerung, die sich immer weniger an sozial vorgegebenen Statuspassagen, Altersnormen, institutionellen Ablaufmustern orientiert

Autonomiegewinn und wachsende Selbstverantwortung

Biographizität



Parallelbegriff:
„Lebenslanges Lernen“

Ressource im Umgang mit veränderten Lebenssituationen
Fähigkeit, neue Erfahrungen an biographisch erworbenes Wissen anzuschließen

„Innerer Code“, bzw. Erfahrungslage zur (Wieder-)Herstellung der biographischen Ordnung

Kontingenzbewusstsein

Parallelbegriff: „Optionenvielfalt“



Alles könnte auch anders sein

Absolutes Wissen und absolute Kontrolle gibt es nicht

Das Dasein ist letztlich unverfügbar

Kontingenzerfahrung

Grunderfahrung: Ordnungsbrüche und Unverfügbarkeiten

Persönliche Krisen, Katastrophen und Ungerechtigkeiten

Unverdientes Glück, Gesundheit, Liebe und erhebende Momente

Offene Handlungssituationen

Sinn & Orientierung

Kontingenzbewusstsein und Kontingenzerfahrungen lösen ein Gefühl von Unsicherheit, Ungewissheit oder Desorientierung aus.

Sie geben Anlass zur Frage nach dem Warum und nach dem eigentlichen Sinn eines Ereignisses, einer Entscheidung oder des Daseins überhaupt.



4.4 Religion und Biographie

4.4.1 Religion als biographisch relevantes Sinn- und Sozialsystem

Die Frage nach dem Zusammenhang und dem Zusammenspiel von Religion und Biographie ist eine alte, obschon sie mit der Zunahme der Selbstplanungs-, Selbstdeutungs- und Selbstverantwortungserwartungen an die Adresse des Individuums wieder stärker ins Blickfeld gerückt ist.

Das Nachdenken über die eigene Lebensgeschichte, verbunden mit der Suche nach einem verborgenen Sinn hinter den Irrungen und Wirrungen des Daseins, findet sich schon im Alten Testament. Im Buch Hiob etwa ist die Rede von der Auflösung der vermeintlichen göttlichen Ordnung und der Suche nach Gründen für das Geschehen.¹⁵⁵

Wenn Biographie der Organisation und Deutung von Erlebnissen und Erfahrungen dient, welche zu biographischem Wissen führen, das seinerseits zur Be- und Verarbeitung von neuen Erlebnissen und Erfahrungen dient, ist für religiös sozialisierte Menschen davon auszugehen, dass auch religiöses Wissen in diesem Prozess eine relevante Rolle spielt. Mit anderen Worten: So wie das biographische Wissen im Umgang mit neuartigen Erlebnissen und Erfahrungen immer wieder modifiziert wird, verändert sich auch das religiöse Wissen eines Menschen im Verlauf des Lebens, vorausgesetzt, es ist und bleibt ein aktiver Teil seines Wissens- und Erfahrungshaushalts. In der religionssoziologischen Forschung wird denn auch betont, dass die Religiosität eines Menschen als integraler Teil seiner Biographie bzw. Identität¹⁵⁶ keine statische Grösse darstellt, sondern einem dauerhaften Prozess der Konstruktion und Rekonstruktion ausgesetzt ist und darum flexibel wie veränderbar bleibt. Empirische Beobachtungen zeigen aber auch, dass Individuen ihre Religiosität bzw. ihr religiöses Selbstverständnis im Verlauf ihres Lebens nicht grundsätzlich ändern. Die während der Primär- und Sekundärsozialisation geprägten und darum tief liegenden religiösen Muster bleiben relativ stabil,¹⁵⁷ es sei denn die

¹⁵⁵ Wohlrab-Sahr, Monika (Hg., 1995): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main/New York, S.9.

¹⁵⁶ Identität, verstanden als die Gesamtheit der generalisierten Hypothesen, die eine Person über sich selbst und ihre Beziehung zur sozialen Umwelt unterhält, ist das, was in dieser Arbeit als narrative Biographie verstanden wird.

¹⁵⁷ Vgl. Berger & Luckmann (2003), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.

Person ist fundamentalen Verschiebungen in den Bezugsgruppen oder der sozialen Umwelt ausgesetzt. Solche Verschiebungen können sich auch durch Migrationsbewegungen ergeben. Doch auch unter diesen Bedingungen kommt es nur selten zu einem radikalen Wandel der Religiosität, denn neue Erfahrungen werden im Prozess ihrer Be- und Verarbeitung, wie weiter oben beschrieben, immer an den bereits vorhandenen Wissens- und Erfahrungsbestand angedockt und anschlussfähig gemacht. Das schließt eine Modifikation des gewachsenen Orientierungs- und Handlungswissens nicht aus, führt aber kaum zu einer totalen Destabilisierung desselben.¹⁵⁸

Religion, verstanden als Sinn- und Orientierungssystem, beteiligt sich nicht nur an Sozialisationsprozessen, sondern gilt auch als Quelle für die sinnhafte Deutung von Ereignissen, Erlebnissen und Lebenskontexten sowie als Orientierungs- und Handlungsanleitung im Lebensalltag. Insbesondere in Zeiten steigender Kontingenz, wenn Erlebnisse und Erfahrungen der Unverfügbarkeit des Lebens zum Alltag eines Menschen gehören und die Frage nach dem Sinn dahinter bzw. des Daseins mit seinen Höhen und Tiefen offen bleibt, kann Religion ihr Potential als Kontingenzbewältigung entfalten.¹⁵⁹ Lübke argumentiert, dass Religion die Kompetenz hat, auf jene Selbst- und Welterfahrungen zu reagieren, die von Ordnungsbrüchen oder Zuständen dauernder Transition geprägt sind, wie sie für viele Menschen in der von Globalisierungsprozessen bestimmten Welt typisch sind. Wo gesellschaftliche Umbrüche das Leben beeinflussen und jede Entscheidung zum Risiko geworden ist, wo Katastrophen, Kriege und Ungerechtigkeiten eine sichere Zukunft verunmöglichen, aber auch wo Freiheiten und Optionen entgrenzt werden und die Unübersichtlichkeit des Möglichen zur Überforderung des und der Einzelnen führt und nach Orientierung, Absicherung, Halt oder Trost verlangt, kann Religion ihre Funktion als Sinn- und Ordnungsstifterin zur Geltung bringen. Dem Bewusstsein der Daseinskontingenz, aber auch der Erfahrung von Kontingenz im eigenen Leben hält sie ihre Strategie in Form von Sinnstiftung, (Handlungs-)Orientierung, Zugehörigkeit und sozialer Unterstützung entgegen.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Vgl. Stolz (2012), Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, S. 91.

¹⁵⁹ Lübke, Hermann (2004): Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral. München.

¹⁶⁰ Vgl. Lübke, Hermann (1986): Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln; Wuchterl (2011), Kontingenz oder das Andere der Vernunft, S. 81. Für die «soziale Unterstützung» vgl. Foppa (2019, Kirche und Gemeinschaft in Migration.

Der These, dass Religion gerade in einer zunehmend als kontingent erlebten Welt ihr Potential entfalten könne, hält der Religionssoziologe Detlef Pollack entgegen, dass in den modernen Wohlstands- und Wohlfahrtsgesellschaften mit ihrer wachsenden ökonomisch-technischen wie politisch-sozialen Kontrolle über Natur und gesellschaftliche Prozesse das Kontingenzerleben der Menschen in vielen Bereichen des Alltags eher ab- als zunehme. Weiter argumentiert er, dass auch das Kontingenzbewusstsein der Menschen angesichts des weit gewordenen Welthorizonts mit seinen immer wieder anderen Möglichkeiten nicht zwingend und automatisch zu einem Wirksamwerden des Religiösen führe. «Die Unmöglichkeit, letzte Gewissheit herzustellen, muss nicht etwa in die Verzweiflung führen, sondern kann auch in eine Rücknahme der Erwartungen münden. [...] Wenn Menschen in den modernen Gesellschaften immer weniger davon überzeugt sind, dass Kontingenz sich bewältigen lässt, nimmt wahrscheinlich auch der Bedarf nach einer Instanz ab, die von sich behauptet, dass sie das könne.»¹⁶¹

Die Suche nach kausalen Zusammenhängen zwischen den Kontingenzerfahrungen bzw. dem Kontingenzbewusstsein und der religiösen Orientierung eines Menschen hat sich in Zeiten der Individualisierung und Pluralisierung der Weltdeutungen also erübrigt. Religion ist zur Option geworden,¹⁶² die den einen – auch aus biographischen Gründen – näher liegt als den anderen, wie die vorliegende Studie in differenzierter Weise veranschaulichen soll.

Für die biographische Migrationsforschung wurde die Religion in ihrer Funktion als Kontingenzbewältigung in den vergangenen Jahren zunehmend interessant, denn sie ermöglichte einen ressourcenorientierten Zugang zur Religiosität der Zugewanderten. Als konstitutives Element von Biographie wurde Religion in den vergangenen Jahren vor allem in Studien zu religiösen Minderheiten thematisiert und in ihrer Differenzierungsfunktion untersucht.¹⁶³ Diverse Studien konnten zeigen, dass Religion für jene Zugewanderten, die über ein religiöses Repertoire verfügen, vor allem dann funktional relevant wird, wenn es um Prozesse der Selbstvergewisserung und Selbstverortung in einem

¹⁶¹ Pollack (2009), Rückkehr des Religiösen, S. 300ff.

¹⁶² Joas (2012), Glaube als Option.

¹⁶³ Vgl. Gebhart (1999), Religion und Identität; Juhasz, Anne & Mey, Eva (2003): Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Wiesbaden; Dahinden, Janine & Moret, Joelle & Duemmler, Kerstin (2011): Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung. Religion, Islam und boundary work unter Jugendlichen, in: Allenbach, Birgit & al. (Hg.): Jugend, Migration, Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Zürich, S. 225–248.

veränderten Kontext geht. Es wurde auch deutlich, dass Religion als Orientierungs- und Sinnsystem während und nach der Migration für viele eine wichtige interpretative und handlungsleitende Rolle spielt und als Strategie zur Be- und Verarbeitung von neuartigen und schwierigen Erlebnissen und Erfahrungen eingesetzt bzw. aktiviert werden kann. Als solche vermag sie Trost zu spenden, Zuversicht zu stiften, Halt und Schutz zu bieten, Entscheidungshilfen bereitzustellen und sogar eine Vision von Zukunft zu schaffen. Für manche gewinnt die Religiosität unter den Bedingungen der Migration gar neue Bedeutung. Sie aktivieren ihr religiöses Wissen und verstärken ihr religiöses Selbstverständnis und ihre religiöse Praxis.¹⁶⁴ Gerade der Minderheitsstatus zwingt die Betroffenen, darüber nachzudenken, wer sie im neuen Kontext sein wollen und sein können. Die Fortführung der religiösen Traditionen kann sich dann unterschiedlich entwickeln und neben der Beibehaltung von vertrauten Ritualen, Lehrdarlegungen oder Rollenmustern auch Innovationen und Reinterpretationen von Einstellungen und Praxen zur Folge haben. Es kann so weit gehen, dass die hermeneutischen Zugänge der jüngeren Generation zu den «eigenen» religiösen Traditionen in eine pointierte Religiosität münden, die sich vom unreflektierten Traditionalismus der Elterngeneration sogar abgrenzt. Die Selbstererschließung der Tradition und die damit verbundene Selbstfindung schafft oft erst die Sicherheit und Stärke, um die migrationsbedingte Differenz nicht als Belastung zu empfinden.¹⁶⁵

Religiosität bietet also dort, wo sie schon angelegt ist, gerade in Zeiten der Destabilisierung einen identifikatorischen Ankerpunkt, denn sie ermöglicht einen Zugang zum eigenen vertrauten Selbst. Sie ermöglicht Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Herkunftsgesellschaft und Residenzgesellschaft, zwischen Vertrautem und Fremdem und dient der Selbstvergewisserung, der Selbstverortung und der Stärkung des Selbstbewusstseins in

¹⁶⁴ Vgl. Baumann (2004), Religion und ihre Bedeutung für Migranten; Gozdzia, Elzbieta M. & Shandy, Dianna J. (2002): Editorial Introduction: Religion and Spirituality in Forced Migration, in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 15 (2), S. 129–135; Lauser, Andrea & Weissköppel, Cordula (2008): Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalitätsforschung, in: dies. (Hg.): *Migration und religiöse Dynamik*. Bielefeld, S. 7–32.

¹⁶⁵ Baumann, Martin (2000): *Migration – Religion – Integration: Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg, S. 178.

transitorischen Zeiten. Religion übernimmt gewissermassen eine nach hinten und nach vorne verortende Funktion und wirkt so mehrfach brückenbildend.¹⁶⁶

Mitunter entsteht eine explizit religiöse Orientierung oder Umorientierung erst während der Migration. Zu religiösen Konversionen kommt es immer wieder in Flüchtlingscamps, wo Kontakte zu religiösen Personen oder Gruppen möglich sind. Die Übernahme ganz neuer oder fremder religiöser Deutungsmuster und Praxen ermöglicht einen sinnstiftenden oder tröstenden Umgang mit schwierigen Erlebnissen und Erfahrungen, nicht selten aber eröffnet die Zugehörigkeit zur Gruppe auch den Zugang zu materiellen und sozialen Ressourcen (siehe weiter unten in diesem Abschnitt).¹⁶⁷

Nicht zuletzt gibt es auch Personen, bei denen sich die im Herkunftsland gepflegte religiöse Orientierung und Praxis unter den Bedingungen von Migration abschwächt. So treten religiöse Bindungen und Orientierungen immer mehr in den Hintergrund oder werden ganz aufgegeben. Das geschieht etwa, wenn sie von den Betroffenen als nicht mehr relevant eingestuft werden oder wenn die neue Umgebung ihnen die Möglichkeit bietet, sich von als belastend empfundenen religiösen Verpflichtungen und Vorgaben zu befreien. Weiter gibt es empirisch gestützte Vermutungen, dass sich Menschen bei gelingender sozio-politischer Teilhabe an der Residenzgesellschaft, insbesondere wenn diese säkular ausgerichtet ist, mit wachsender zeitlicher Distanz zum Herkunftsland von ihrer Religion distanzieren. So zeigen Untersuchungen, wie sich im Generationenverlauf eine anfänglich kollektiv-ritualistisch orientierte Religiosität zu einer individualisiert-reflexiven Religiosität entwickelt, die schliesslich zu einer religiösen Distanzierung führt. Die Wechselwirkung zwischen dem säkularisierten Kontext und der Eingliederungsleistung des Individuums mündet in eine Anpassung an den Mainstream der Residenzgesellschaft.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Vgl. Pickel, Gert (2014): Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirche?, in: Arens, Edmund & Baumann, Martin & Liedhegener, Antonius (Hg.): *Integration durch Religion?* Zürich, S. 41–61; Baumann, Martin (2015): Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz, in: Mohn, Jürgen & Hermann, Adrian (Hg.): *Orte der Europäischen Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon, S. 503–523.

¹⁶⁷ Mayer, Jean-François (2007): In God have I put my trust. Refugees and Religion, in: *Refugee Survey Quarterly*, Vol. 26 (2), S. 6–10.

¹⁶⁸ Stolz (2012), Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, S. 78–107.

Es wäre nun falsch, Religiosität auf ihre Lückenbüsser- bzw. Coping-Funktion zu reduzieren. Vitale Religiosität entsteht nicht nur dort, wo Menschen sich durch ihren vermeintlichen Nutzen dazu motivieren lassen. Auch die Sozialisation spielt eine grosse Rolle. So pflegen viele Zugewanderte, insbesondere aus hochreligiösen Herkunftsgesellschaften, ihre Religiosität auch unter den Bedingungen der Migration so, wie sie es gelernt haben und wie sie es gewohnt sind. Empirische Untersuchungen zeigen, dass bei anhaltender transkultureller Verankerung die intergenerationale Stabilität in Bezug auf die Ursprungskultur und -religion nachhaltiger als angenommen gewährleistet bleibt.¹⁶⁹

Hier wird deutlich, dass Religion als subjektiv wirksames Orientierungs- und Sinnsystem massgeblich auf soziale Interaktionen und auf Kommunikation angewiesen bleibt. In und durch soziale Interaktion und Kommunikation wird Religion erst existent und wirksam. Darum sind Beziehungen bzw. Gemeinschaften für die Entstehung und Absicherung, aber auch für die Veränderung von subjektiven Mustern von grosser Bedeutung. Der Tatsache, dass Religiosität und Sozialität zwei voneinander abhängige Grössen darstellen, wird auch in der vorliegenden Studie Rechnung getragen.

Religion kann aus einer Gruppe Unbekannter eine Gemeinschaft konstituieren, zu der sie sich zugehörig fühlen. Gerade für Neuankömmlinge bieten religiöse Migrationsgemeinschaften oft psychologisch-emotionale Unterstützung, indem sie ihnen ein Gefühl von Sicherheit und Schutz vermitteln. Hier treffen sie auf Menschen, die ihre Sprache sprechen, und auf eine kulturell wie religiös vertraute Atmosphäre, die ihnen eine Rückbindung an Zurückgelassenes ermöglicht. Die Gemeinschaft wird zur Schicksalsgemeinschaft und übernimmt familienähnliche Funktionen. Sie schafft ein Gefühl des Verortet-Seins im Hier und Jetzt und wird so für viele zu einem Ort der Stärkung und Befähigung. Im Schutz der Gemeinschaft entwickelt sich ein neues Selbstbewusstsein und mit der Unterstützung von anderen wird eine Reorientierung im unbekannten Alltag möglich. Das macht für viele eine Bewegung heraus aus dem Schonraum erst möglich.¹⁷⁰ Viele religiöse Gemeinschaften vor allem der ers-

¹⁶⁹ Diehl & König (2009), Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf.

¹⁷⁰ Vgl. Elwert, George (1982): Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration und Binnenintegration, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 34 (4), S. 717–731.

ten Generation übernehmen für die Zugewanderten die Funktion eines Refugiums, das sich auf die Fürsorge und Hilfe zur Selbsthilfe konzentriert und darum stark nach innen orientiert ist.¹⁷¹

Diese Fürsorge erschöpft sich nicht im religiösen Coaching, sie ist immer auch praktische Hilfe im Alltag. Religiöse Gemeinschaften übernehmen soziale, karitative und politische Aufgaben und unterstützen ihre Mitglieder etwa beim Erlernen der neuen Sprache, bei der Wohnungs- und Stellensuche oder bei gesundheitlichen Fragen. Durch gezielte Informationen und Angebote, aber auch über Beziehungen und Netzwerke schaffen sie Zugänge zu Ressourcen und ermöglichen ihren Mitgliedern eine soziale Einbettung über den Gemeinschaftszusammenhang hinaus. Für viele werden sie so zu einer Türöffnerin zur Aufnahmegesellschaft.¹⁷²

4.4.2 Der forschungsleitende Religionsbegriff und das Problem der Kontingenzen

Wird Biographie bzw. Biographizität als Aufgabe und Kompetenz des Menschen in der globalisierten Welt verstanden, die es ermöglicht, vorhandene Wissensbestände mit den sich verändernden Lebenskontexten immer wieder neu zur Passung zu bringen, dann zeigt sich am Beispiel der Sinnkonstruktion der Biographie eine Parallele zur Sinnkonstruktion der Religion: Der Mensch transzendiert seine biologische Natur und erschliesst im Wechselspiel zwischen subjektiven Erfahrungen, gesellschaftlich Vorgegebenem und Eigensinn nicht nur die Welt, sondern findet auch zu sich selbst. Indem er seine unmittelbaren Erfahrungen externalisiert und in sozialen Prozessen der Interaktion

¹⁷¹ Dies wird von der Aussenwelt oft als Abkapselung wahrgenommen und die integrative Arbeit, die solche Gemeinschaften für ihre Mitglieder leisten, bleibt ungesehen. Tatsächlich kann es auch vorkommen, dass die Sorge um die eigene religiöse Tradition und Identität zu einer verstärkten Abgrenzungshaltung führt. Letztendlich hängt die Entwicklung von der Gemeinschaft selbst ab, aber auch von den rechtlichen Rahmenbedingungen und der Einstellung der Bevölkerung des Aufnahmelandes gegenüber den zugewanderten Gemeinschaften. Vgl. Baumann (2004), Religion und ihre Bedeutung für Migranten.

¹⁷² Vgl. Albisser, Judith (2016): Ergebnisse der Studie «Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz», in: Albisser & Bünker, Kirchen in Bewegung, S. 15–110, hier S. 73–83; Baumann (2004), Religion und ihre Bedeutung für Migranten; Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration, S. 293–295.

und Kommunikation verobjektiviert, entsteht Sinn, wodurch eine Individuation bzw. ein Verständnis und eine Verortung des eigenen Selbst in dieser Welt und Gesellschaft erst möglich werden. Die als anthropologische Konstante verstandene Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu transzendieren, ist funktional also immer auf die Unterscheidung und das gleichzeitige Bezogen-Sein von Individuum und Gesellschaft, Subjekt und Welt gerichtet. Sie dient der Selbst- und Weltwahrnehmung sowie der Wirklichkeitssetzung und nimmt verschiedene Dimensionen an.¹⁷³

Auch bei der Religion geht es ums Transzendieren bzw. um Erfahrungen von Transzendenz. Doch nicht jedes Transzendieren bzw. jede Erfahrung von (Selbst-)Transzendenz¹⁷⁴ ist schon Religion. Um Religion von Nichtreligion unterscheiden zu können, knüpft die vorliegende Arbeit an die Begrifflichkeit der «grossen Transendenzen» von Schütz und Luckmann an. Diese beziehen sich auf jene Bereiche der «Wirklichkeit», die den Rahmen und die Grenzen des Alltäglichen übersteigen. Mit anderen Worten, religiöse Symbolsysteme beziehen sich auf Erfahrungen von Unbestimmtheit und Unverfügbarkeit, die einem bewussten Zugriff und einer Kontrolle entzogen sind und darum Sinn- und Deutungsprobleme erzeugen. Der Umgang mit grossen Transendenzen ist nun gemeinhin als Domäne der Religion anerkannt. Im Rekurs auf eine «andere Wirklichkeit» bieten religiöse Sinnsysteme spezifische Formen der Bearbeitung solcher Probleme an und ermöglichen Sinn, wo sonst semantische Leerstellen zurückbleiben.¹⁷⁵

Religiöse Erfahrungen beschränken sich, so betrachtet, nicht auf Widerfahrnisse, sondern können vom Individuum auch induziert werden. Religiöse Erfahrungen drängen sich dem Individuum auch nicht als «an sich» religiös auf, sondern werden erst durch entsprechende Deutung als solche erkennbar. Insofern setzen sie das Subjekt als Medium von Erfahrung notwendig voraus,

¹⁷³ Die Fähigkeit zur Ablösung des biologischen Organismus von der unmittelbaren Erfahrung wird, so Luckmann, in den interaktiven Prozessen während der frühen Sozialisation angeeignet. Damit wird die Möglichkeit für die Ausbildung einer persönlichen Identität/eines biographischen Selbst erst geschaffen. Luckmann (1991), *Die unsichtbare Religion*, S. 82, 166f.

¹⁷⁴ Vgl. Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main.

¹⁷⁵ Luckmann (1991), *Die unsichtbare Religion*; Schütz & Luckmann (2003), *Strukturen der Lebenswelt*, S. 614ff; Knoblauch, Hubert (1998): *Transzendenz Erfahrung und symbolische Kommunikation*, in: Tyrell, Hartmann & Krech, Volkhard & Knoblauch, Hubert (Hg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg, S. 147–186.

bleiben aber gleichzeitig auf sozial verfügbare religiöse Repertoires angewiesen. Mit anderen Worten: Erst in der Interaktion und Kommunikation mit anderen hat Religion überhaupt eine Existenz mit intersubjektiver Ausstrahlung und wird sozialwissenschaftlich als solche beobachtbar. Damit ist nichts über den ontologischen Charakter des Transzendenten in Gegenüberstellung zum Immanenten ausgesagt.¹⁷⁶

Wenn in der vorliegenden Studie von Religion gesprochen wird, dann verweist der Begriff auf ein funktional-substantielles Verständnis von Religion. Als Sinn- und Orientierungssystem verstanden, vermag sie auf das grundlegende menschliche Problem der Kontingenzerfahrung zu reagieren und dafür spezifische Formen der Be- und Verarbeitung anzubieten, indem sie im Rückgriff auf Transzendenz die Grenzen der Alltagswirklichkeit übersteigt. Im Blick sind also alle subjektiven Erfahrungen der Nicht-Notwendigkeit von Ereignissen, der Offenheit von Zukunft, der Brüche, wie sie in den biographischen Erzählungen der Zugewanderten thematisiert werden. Gerade in Umbruch- und Krisensituationen, bei Gefahren und Risiken, beim Zusammenbruch sozialer, moralischer und kognitiver Strukturen, wenn Menschen sich angesichts von Ereignissen oder Umständen macht- und hilflos fühlen, suchen sie nach Orientierung und Sinnstiftung, nach Halt, Entscheidungsgrundlagen und Handlungsentwürfen, also nach Antworten und Hilfestellungen, nach «empowerment» und «recovery».¹⁷⁷

Religionen sind seit jeher spezialisiert auf die Be- und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen, indem sie auf semantische Leerstellen bzw. Lücken reagieren, die das Leben hinterlässt, und diese mit Sinn überdecken. Sie transformieren so Unbestimmbares in Bestimmbares.¹⁷⁸ In ihrem Zugriff auf Transzendenz überführt die Religion Unbestimmbares in Bestimmbares und schafft gerade durch die Unerreichbarkeit und Unhintergebarkeit des Transzendenten Sicherheit und Unbeirrbarkeit. Mit dem Hereinholen der Transzendenz in

¹⁷⁶ Zur Frage der religiösen Erfahrung aus religionsphänomenologischen, religionssoziologischen und kulturanthropologischen Perspektiven siehe: Baumann-Neuhaus, Eva (2008): *Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative "Alphalive"*. Marburg, insbesondere das Kapitel 3: Religion(en) als «Erfahrung» und «Ausdruck» im wissenschaftlichen Diskurs in Vergangenheit und Gegenwart, S. 127–169.

¹⁷⁷ Dabei handelt es sich um Konzepte, die in der Psychologie und Psychiatrie fest verankert sind. Vgl. Knuf, Andreas (2016): *Empowerment und Recovery*. 5. erweiterte Auflage, Köln.

¹⁷⁸ Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, S. 33.

die Alltagswelt wird das Religiöse verfügbar und erfahrbar und damit praktikabel und kommunikabel. Mit diesen Überlegungen wird klar, dass nicht das Kontingenzproblem bzw. die dadurch erzeugten semantischen Lücken «an sich» religiös sind, denn Ungewissheit, Sinnlosigkeit, Tragik und Zufälligkeit stellen zuerst einmal Dimensionen der menschlichen Existenz und Erfahrung dar, die nach einer Bearbeitung verlangen. Als solche liefert Religion aber keine zwingende Kontingenzbewältigungstechnik, sondern schafft Voraussetzungen für einen spezifischen Umgang mit Kontingenz,¹⁷⁹ nämlich die der Kontingenzerkennung, -begegnung und letztlich auch -bewältigung. Diese Umgangsform ist jedoch von der Überzeugung getragen, dass jenseits des Alltagswissens und der Alltagserfahrung auch ein «Anderes» wirklich ist.¹⁸⁰

Aus diesen Beschreibungen wird, wie bereits oben angedeutet, erneut klar, dass das Bedürfnis nach Religion weder ein zwingendes noch ein konstantes oder konsistentes sein muss, sondern mit den Umständen und den Akteur*innen selbst variiert und mit alternativen Bewältigungsformen konkurriert.¹⁸¹ Religion ist eben nicht die einzige Alternative zur Verzweiflung. Entsprechend gehen die Meinungen darüber, ob wir in einer für die Religion produktiven oder nicht produktiven Zeit leben, auseinander. Dabei führen die gleichen gesellschaftlichen Beobachtungen zu unterschiedlichen makrosoziologischen Schlussfolgerungen. Während die einen die zunehmend unkontrollierbaren Folgen und Risiken gesellschaftlicher Errungenschaften einblenden, der zu einer wachsenden Unsicherheit, aber auch zu einem Überdruß an Rationalismus und Materialismus und zu einer vermehrten Suche der Menschen nach Ruhe, Ordnung und (religiösem) Sinn führe,¹⁸² vermuten die anderen das Gegenteil. Sie gehen davon aus, dass in einer Zeit, in der alles auch anders gedacht und gestaltet werden kann, eine plausible Strategie der Menschen darin bestehe, die Erwartungen nach Sinn und Sicherheit zurückzunehmen. Wo diese nicht mehr überzeugt sind, dass sich Kontingenzen bewältigen und letzte Gewissheiten herstellen lassen, sei auch der Bedarf nach einer Instanz, die von sich behauptet, das zu können, nicht mehr gesichert, argumentieren sie.¹⁸³

¹⁷⁹ Joas (2012), *Glaube als Option*, S. 126.

¹⁸⁰ Wuchterl (2011), *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*.

¹⁸¹ Pollack (2009), *Rückkehr des Religiösen*, S. 65–67.

¹⁸² Inglehart, Ronald & Baker, Wayne E. (2000): *Modernization, cultural change and the persistence of traditional values*, in: *American Sociological Review*, 65 (1), S. 19–51.

¹⁸³ In diesem Zusammenhang wird von einigen Autor*innen auch ein negativer Zusammenhang zwischen Wohlstandsniveau, Kontingenzerlebnissen und religiöser Vitalität behauptet.

Es bleibt also Folgendes festzuhalten: In einer von Kontingenz geprägten Gesellschaft und in einer von Diskontinuitäts- und Offenheitserfahrungen geprägten Migrationsbiographie kann Religion vom Subjekt mobilisiert werden oder auch nicht. Das Problem der Kontingenzerfahrung ist dabei keine im Voraus definierbare und absolute Grösse, sondern ist je nach Kontext zuerst zu bestimmen, ebenso wie auch die zur Anwendung kommenden religiösen Deutungsmuster.¹⁸⁴

In der vorliegenden Studie werden die Erfahrungen und Bearbeitungsformen von Kontingenz darum aus dem Datenmaterial selbst bestimmt und der dabei verwendete Religionsbegriff basiert auf einem offenen Verständnis von Religion als einem Sinn- und Orientierungssystem, das auf existentielle menschliche Probleme reagiert und dafür «Lösungen» anbietet. Insofern handelt es sich um ein relationales Verständnis von Religion, welche sich immer nur in ihrer konkreten Bezugnahme auf bzw. Überwindung der Alltagswirklichkeit mit ihren konkreten Kontingenzerfahrungen fassen lässt.¹⁸⁵ Als heuristisches Modell dient es insbesondere der empirischen Beobachtung des Religiösen, weil damit auch jene Entwicklungen und Formen in den Blick kommen, die sich an den Rändern des Gewohnten und Üblichen befinden und im Wandel sind.¹⁸⁶ Es ermöglicht die Erfassung subjektiver Religiositäten in ihren Variationen, ohne die soziale Bedingtheit religiöser Orientierungen und Handlungen auszublenden.¹⁸⁷ Damit bietet sich auch eine Zusammenschau von Biographie und Religion an, da es sich hierbei um Konzepte handelt, die für die Wirklichkeitssetzung und Selbstorganisation der Individuen von funktionaler Bedeutung sind und miteinander interagieren. Es ist davon auszugehen, dass

tet. Wo die Kontrolle über die natürliche und soziale Umwelt gross und die Abhängigkeit des Menschen von unkontrollierbaren Gefahren klein sei, nehme automatisch auch das Bedürfnis nach Kontingenzbewältigungsstrategien ab, argumentieren etwa Norris & Inglehart (2004): *Sacred and Secular*. Solche Betrachtungsweisen lehnen sich letztlich an die von Marx formulierte These von der Überwindung der religiösen Täuschung durch ökonomischen und gesellschaftlichen Fortschritt an. Marx, Karl (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*; in: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, S. 71f.

¹⁸⁴ Pargament, Kenneth I. (1997): *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York, London; Koenig et al. (2001), *Handbook of Religion and Health*; Pollack, Detlef (1995): Was ist Religion? Probleme der Definition, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Vol. 3 (2), S. 163–190.

¹⁸⁵ Mit dem oben dargestellten Kontingenzproblem ist das, was Markttheoretiker unter der «Demand-Side» der Religion verstehen, erfasst. Vgl. Pollack (2009), *Rückkehr des Religiösen*, S. 65.

¹⁸⁶ Knoblauch (1998), *Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation*, S.147–186.

¹⁸⁷ Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion*. Frankfurt am Main.

gerade unter den Bedingungen der Migration, die in besonderem Masse Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz erzeugt, religiöse Deutungsmuster aktiviert werden, sofern entsprechende Repertoires zur Verfügung stehen.

Um der Vagheit des funktionalen Religionsbegriffs zu entgehen und eine Identifikation von Religion gegenüber Nichtreligion zu ermöglichen, bleibt die Studie auf die Ausdrucksweisen gegenwärtigen Christentums bezogen, so wie sie sich in den Erzählungen christlich sozialisierter Migrant*innen zeigen. Damit ist in keiner Weise vorweggenommen oder festgelegt, was in diesem Kontext als Religion zu gelten hat und was nicht, denn im Blick sind in erster Linie nicht die institutionalisierten, sondern die individualisierten Formen des Religiösen bzw. Christlichen, so wie sie sich aus der Perspektive des Subjekts ergeben. Die biographischen Erzählungen ermöglichen so auch die Identifikation subjektiver Kontingenzerfahrungen und deren Bearbeitung unter Rückgriff auf ein (religiöses) Deutungsrepertoire. Religion wird hier als Orientierungs- und Sinnsystem weder vorausgesetzt, noch wird ihr eine bestimmte Wirksamkeit unterstellt. Damit bildet der verwendete Religionsbegriff eine Verbindung zwischen einem funktionalen und einem substantiellen Zugang zu Religion und ermöglicht so Offenheit und Konkretisierung im Hinblick auf das, was als Religion identifiziert werden soll.



Warum geschieht das, was geschieht?

Ich erzähle von meinem Leben

Kontingenzerfahrung und -bewältigung

Gefühle

Schmerz
Hoffnung
Furcht
Ängste und Sorgen
Dankbarkeit
Freude und Glück
Trauer
Unsicherheit

Erlebnisse und Erfahrungen

Brüche und Krisen
Armut
Offene Zukunft
Krankheit und Tod
Ungerechtigkeit
Ungewissheit
Zerbrochene Beziehungen
Unverdientes Glück

Warum-Fragen

Bedürfnis nach Trost
Bedürfnis nach Halt
Bedürfnis nach Orientierung
Bedürfnis nach Antworten
Bedürfnis nach Lösungen
Bedürfnis nach Sinn
Bedürfnis nach Sicherheit

Aktivitäten

Steigerung der Suche nach (Handlungs-) Lösungen
Steigerung der Deutungsaktivität
Steigerung der Sinnsuche

Sinn- und Orientierungsmechanismus

Unbestimmbares wird bestimmbar
Semantische Leerstellen werden mit Sinn bedeckt
Zugriff auf Transzendenz
Verdinglichung und Erfahrbarkeit des Transzendenten

METHODOLOGISCHER RAHMEN

5 Qualitative Sozialforschung

5.1 Die wissenschaftliche Rekonstruktion

Die Sozialwissenschaft befindet sich zusammen mit der Religion und anderen Ordnungssystemen auf einem Marktplatz der Wirklichkeitskonstruktionen. In der funktional differenzierten Gesellschaft mit ihren Teilbereichen, die nach eigenen Werten und eigener Logik funktionieren, wird die Frage nach dem, was wirklich und wahr ist, komplex und problematisch. Die «soziale Wirklichkeit» ist immer nur perspektivisch zugänglich und ihre Deutung und Erklärung bleibt ebenso perspektivisch. Die Soziologin Eileen Barker beschreibt das Problem treffend: «[It is] fraught with tensions and paradox. It appeals to both realism and idealism insofar as it is an objective reality, the existence of which no individual members of a social group can wish away any more than they can wish away the existence of a brick wall. At the same time, social reality exists only as ideas in people's heads; if no one took it into account (positively or negatively, consciously or unconsciously), it would not exist [...] Of course, others will not perceive it in the same way as we do – not two people will perceive a situation in exactly the same way – none of us ever has the exact same understanding or perception as anyone else.»¹⁸⁸

Die Welt des Alltags, in der Menschen mit anderen Menschen leben, die sie miteinander teilen und durch Interaktion und Kommunikation miteinander aufbauen und erhalten, bildet den überindividuellen und historisch-kulturell gewachsenen Boden, auf dem auch die wissenschaftlich Beobachtenden stehen und auf dem subjektive Alltagswirklichkeiten gründen.¹⁸⁹ Diesen Alltag mit seinem Alltagswissen, den die Forschenden mit den Erforschten teilen und vor dessen Hintergrund sie ihren Gegenstand beobachten, können und sollen sie nicht hintergehen.¹⁹⁰ Sie müssen aber ihre eigenen Perspektiven, Erfahrungshintergründe, Interessen, Erwartungen und Vorannahmen bei der (Re-)Konstruktion der sozialen Wirklichkeit, die sie beobachten, mitreflektieren. Ihre

¹⁸⁸ Barker, Eileen (1995): The Scientific Study of Religion? You must be Joking!, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 33 (3), S. 288–289.

¹⁸⁹ Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 21–31.

¹⁹⁰ Zwischen wissenschaftlichem und alltagsweltlichem Sehen und Deuten besteht eine Kontinuität, wie Anselm L. Strauss (1998) festhält: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. 2. Auflage, München, S. 13.

Rekonstruktion dessen, was sie zu sehen meinen, soll methodisch und theoretisch kontrolliert, systematisch und überprüfbar erfolgen.¹⁹¹ Dabei hilft ihnen keine Methodologie künstlicher Inszenierung von Objektivität, Distanz und Neutralität, denn «daliegende Tatsachen» sind nicht schon Repräsentationen der einen Wirklichkeit, die sich von einem externen und möglichst distanzier-ten Beobachtungsposten aus erfassen und abbilden lassen.¹⁹² Gerade beim Fremdverstehen wird deutlich, dass die Beobachtenden einer bereits von den Beobachteten gedeuteten und kommunizierten menschlichen Erfahrung nochmals einen Sinn verleihen – aber aus der Perspektive der Aussenseiter*innen. Fremdverstehen ist darum immer auch ein «zweifelhafter Akt», weil er nur in «Auffassungsperspektiven» geschehen kann, d. h. er ist immer nur partiell und diskontinuierlich möglich und beruht auf den Erlebnissen und Erfahrungen¹⁹³ der Interpretierenden mit dem beobachteten Gegenüber. Sinn wird unterstellt, ohne dass sich dieser Sinn in jedem Fall mit dem Sinn, den dieses Gegenüber seinen Erfahrungen verleiht, deckt.¹⁹⁴ Dies muss gerade bei Interviewsituationen mitbedacht werden, in denen zwischen Interviewenden und Interviewten ein hermeneutisches Bündnis entsteht, das zu einem grossen Teil Bedingung des gelingenden Gesprächs ist.

Es bleibt also unmöglich, auch für die Sozialwissenschaft, soziale Wirklichkeit abzubilden.¹⁹⁵ Die vielfältigen menschlichen Tätigkeiten des Wahrnehmens, Denkens, Handelns und Kommunizierens erzeugen Wirklichkeiten,

¹⁹¹ Mitunter wird in diesem Zusammenhang auch von «Konstruktion zweiter Ordnung» gesprochen. Eine «Konstruktion erster Ordnung» meint dann die alltagsweltliche Konstruktion als Produkt direkter und indirekter Interaktionen zwischen Menschen, also das, was die Beobachteten für wirklich halten. Eine Konstruktion «zweiter Ordnung» meint dagegen die wissenschaftliche Form der Rekonstruktion dieser ersten Ordnung. Vgl. Soeffner, Hans-Georg (2003): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, in: Flick, Uwe & Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, S. 164–174, hier S. 167.

¹⁹² Vgl. Förster, Till (2000): Sehen und Beobachten, in: Sozialer Sinn, Vol. 3, S. 459–484, hier S. 471.

¹⁹³ Als «Erlebnis» wird in der vorliegenden Arbeit ein punktuell Ereignis auf der Zeitskala verstanden. Es bildet ein wesentliches Moment bei der Erfahrungskonstitution. «Erfahrung» setzt dagegen eine längere Sequenz auf der Zeitskala voraus und ist eine Aufschichtung von Erlebnissen und den daraus gewonnenen Anschauungen und Empfindungen.

¹⁹⁴ Soeffner (2003), Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, S. 165f.

¹⁹⁵ Schmidt, Siegfried J. (1991): Medien, Kultur: Medienkultur, in: Faulstich, Werner (Hg.): Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Beiheft 16: Medien und Kul-

die bestenfalls auf ihre Gangbarkeit und Lebbarkeit («viability») erprobt werden können, nicht aber auf ihre Übereinstimmung mit einer wahrnehmungsunabhängigen Realität.¹⁹⁶ Die qualitativ arbeitende Sozialwissenschaft hat vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse die bescheidene, aber herausfordernde und sinnvolle Aufgabe, sich der Unübersichtlichkeit und Komplexität dieser Wirklichkeit(en) zu stellen, in der Hoffnung, durch ihre Rekonstruktionsversuche wenigstens Ausschnitte derselben nachvollziehbar ordnen zu können.

Wie kann sich aber eine qualitativ ausgerichtete Wissenschaft, eingedenk der genannten Probleme, der Beobachtung kultureller und religiöser Phänomene zuwenden, ohne vor dem Vorwurf, sie kreiere bloss ihr eigenes Selbstbildnis¹⁹⁷, resignieren zu müssen? In seinem Hauptwerk «Wahrheit und Methode» entwickelte Gadamer in Anlehnung an die philosophische Hermeneutik des jungen Heidegger, die dialektische Philosophie Hegels und die hermeneutische Tradition Schleiermachers und Diltheys eine philosophische Theorie des Verstehens, an die sich die vorliegende Studie anlehnt. Gadamer betont, dass ein Mensch sich selbst, die Welt um ihn herum und auch überlieferte Texte immer nur von seinem eigenen Deutungshorizont her verstehen kann und dass dieser Horizont massgebend ist für die Fragen, die sich ihm stellen, für die Begriffe, die er verwendet und für die Prämissen, von denen er ausgeht. Fremdverstehen kann seiner Meinung nach dann gelingen, wenn es im Prozess der Begegnung zwischen dem eigenen Horizont und dem Bedeutungshorizont des Gegenübers, sei es ein Mensch oder ein Text, zu einer «Horizontverschmelzung» kommt. Das setzt einen Prozess des Sich-Einlassens auf das Gegenüber voraus und führt schliesslich zu einer Verschiebung der eigenen Horizontlinie und damit zu einer veränderten Perspektive der verstehenden Personen.¹⁹⁸

tur: Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium der Universität Lüneburg. Göttingen, S. 30–50, hier S. 34. Ders. (1994): Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. Frankfurt am Main.

¹⁹⁶ Vgl. Flick, Uwe (2003): Konstruktivismus, in: ders. & Kardoff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, S. 151ff.

¹⁹⁷ Gerade die Ethnographie wurde in den 1980er Jahren starker Kritik unterworfen. Man hielt den Ethnographen vor, sie produzierten nur ihre eigenen Autobiographien. Paul Valéry schrieb schon in den 1950er Jahren, dass wir uns nicht nur über das, was wir sehen, täuschen können, sondern es gleichsam im Beobachten selbst erschaffen: Observer, c'est créer le réel, in: Cahiers, Vol. 8, Paris 1958, S. 185. Diese hermeneutische Involviertheit des Ethnographen war das grosse Thema der dekonstruktivistischen Debatte.

¹⁹⁸ Gadamer, Hans-Georg (1972): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.

Wenn das Ziel der wissenschaftlichen Beobachtung darin besteht, das, was «vor sich geht», zu verstehen, und wenn die Beobachtenden für dieses Verstehen aber keine andere Möglichkeit haben, als von sich selbst Gebrauch zu machen,¹⁹⁹ dann bilden ihre subjektiven, bewussten und unbewussten Wahrnehmungs- und Deutungsaktivitäten und damit ihre Art der Wahrnehmungs- und Deutungsselektion ihr Beobachtungsinstrumentarium. Für den Ethnologen Till Förster steht damit die Intersubjektivität der Forschungsleistung keineswegs auf dem Spiel, denn obschon die Varianten individueller Wahrnehmung und Deutung sozialisationsabhängig und auch interessengeleitet sind, gehen sie doch über den Pool an gesellschaftlich bereitgestellten Möglichkeiten nicht hinaus.²⁰⁰ Das heisst, sie bleiben wenigstens innerhalb der eigenen kulturellen Umwelt bzw. innerhalb des Fachdiskurses mitteilbar und überprüfbar.²⁰¹

Das Konfrontiert-Sein der qualitativen Sozialwissenschaft mit ihrer eigenen Subjektivität und der Erfahrung der Forschenden kann aber auch als ihr spezifisches Potential angesehen werden. Wo Neues entdeckt werden soll, sind Involviertheit im Feld und Nähe zum Beobachtungsgegenstand, aber auch Kreativität im Umgang mit dem Beobachteten²⁰² kein methodologischer De-

¹⁹⁹ Wuthnow, Robert (1987): *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley/Los Angeles.

²⁰⁰ Förster weist hier mit Recht darauf hin, dass angesichts dieser Erkenntnis auch die umgekehrte Gefahr besteht, in einen sekundären Objektivismus zu verfallen, d. h. das Handeln und Wahrnehmen nur noch als vorbestimmt zu begreifen. Die Ethnographen werden dann gewissermassen zum Opfer der Umstände. Was sie Neues sehen und erfahren, kann höchstens einen marginalen Einfluss auf sie und ihre Beschreibung der Dinge haben. Förster (2000), *Sehen und Beobachten*, S. 459–484; vgl. dazu: Barker (1995), *The Scientific Study of Religion?*, S. 287–310.

²⁰¹ Charmaz, Kathy C. (2011): *Den Standpunkt verändern: Methoden der konstruktivistischen Grounded Theory*, in: Mey, Günter & Mruck, Katja (Hg.): *Grounded Theory*. 2. Auflage, Wiesbaden, S. 181–205, hier S. 184f.

²⁰² Die damit angesprochene unhintergehbare Subjektivität in der qualitativen Kultur- und Religionsforschung rückt diese in ihrem Handeln in die Nähe des künstlerischen Wirkens, das Paul Cézanne mit folgenden Worten beschreibt: «Die Natur – ich wollte sie kopieren. Es gelang mir nicht. Aber ich war mit mir zufrieden, als ich entdeckte, dass sich zum Beispiel die Sonne nicht einfach wiedergeben liess, dass man sie vielmehr durch etwas anderes zum Ausdruck bringen musste [...] durch Farbe.» In diesem Sinne sind wissenschaftliche Theorien und Modelle im Strukturierungs- und Deutungsprozess von Gesehenem und Erfahrenem Pinsel und Farbe der Wissenschaftler*innen. Vgl. Bude, Heinz (2003): *Die Kunst der Interpretation*, in: Flick et al. (2003), *Qualitative Forschung*, S. 571.

fekt, sondern eine Chance für die Erweiterung des Erkenntnishorizonts.²⁰³ Sie erschöpfen sich nicht im «Rückgriff auf den Alltagsverstand», sondern werden ergänzt und kontrolliert durch den Rückgriff auf einen «Vorrat an professionellem Sonderwissen».²⁰⁴

Die spezifische Tätigkeit einer qualitativen empirischen Erforschung von Religion im Rahmen von Migration und Biographie besteht also darin, dass die Forscher*innen die Nähe zum Forschungsgegenstand suchen und sich dabei gleichzeitig bewusst bleiben, dass die Eigenschaften dessen, was sie sehen, nicht unabänderlich und unabhängig von ihrem Blick auf sie sind und dass zwischen dem Erfassen des Gesehenen und dessen kognitivem Begreifen immer ein offener Rest bleibt. In ihren Bemühungen, wertende Aussagen über ihren Gegenstand zu vermeiden, bleiben sie sich bewusst, dass ihre Darstellungen weder neutral noch vollständig sind.²⁰⁵

5.2 Das narrative biographische Interview

Wie dargelegt, lassen sich Erlebnisse und Erfahrungen jeglicher Art immer nur in ihrer verarbeiteten und kommunizierten und damit verdichteten Form vom erlebenden Subjekt her erschliessen und niemals unmittelbar – quasi von aussen beobachtbar.

Bei der Erzählung handelt es sich um eine gegenwärtige Vergangenheit, um selektive Thematisierungen und Rekonstruktionen von erinnerten Ereignissen und Erfahrungen im Moment der Erzählung. Insofern gibt die Erzählung als Zugang zu den individuell verarbeiteten Erfahrungen des Subjekts nicht nur Einblick in einzelne Stationen und Ereignisse im Lebensverlauf, sondern auch in die biographischen Prozesse einer Person. Das biographisch-nar-

²⁰³ Vgl. von Wolffersdorff-Ehlert, Christian (1991): Zugangsprobleme bei der Erforschung von Randgruppen, in: Flick, Uwe et al. (1991): Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München, S. 388–391.

²⁰⁴ Bourdieu erwähnt diesbezüglich, dass Sozialforschende umso bessere Aussichten haben, die Perspektive ihres Gegenstandes zu verstehen, je mehr sie selbst nicht nur die symbolische Logik der wissenschaftlichen Theorie, sondern auch die Logik der alltäglichen Praxis ihres Untersuchungsfeldes beherrschen. Wer sich diese aneignet und dann mittels wissenschaftlicher Instrumente, d. h. mittels theoretischer Reflexion wieder distanziert, verfügt über besondere Daten, die nur schwerlich anderweitig zu gewinnen sind. Bourdieu, Pierre (1982): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main, S. 40f.

²⁰⁵ Knoblauch (1999), Religionssoziologie, S. 189–202.

rative Interview, das in der vorliegenden Studie der Zusammenschau von Migrationserfahrungen, Biographie und Religiosität dient, ermöglicht also einen Zugang zu den Interpretationsmustern und Relevanzsetzungen der Befragten, aber auch zum biographischen Wissen, das sich im Kontext des Migrationsprozesses reorganisiert, und nicht zuletzt zur Reorganisation des Selbstverständnisses dieser Person.

Das Interview gibt den Befragten die Möglichkeit, sich in einer Position des handlungsfähigen, deutenden Subjekts mit Wissen über sich selbst zu sehen und ihre Alltagstheorien und ihr Selbstkonzept zu präsentieren. Die Erzählung wird so zu einem Vehikel der Selbstdarstellung einer Person.²⁰⁶

Die interviewte Person soll ihre Geschichte möglichst ununterbrochen erzählen und die interviewende Person soll durch ihre Gesprächsführungstechnik die dafür nötigen Rahmenbedingungen schaffen. Durch eine offene Erzählaufforderung ermutigt sie die interviewte Person zur Erzählung ihrer Lebensgeschichte und hört gut zu. Die von der interviewten Person autonom gestaltete Haupterzählung steht im Mittelpunkt des Geschehens. Der Redefluss sollte idealerweise nicht unterbrochen werden. Erst am Schluss, wenn die erzählende Person wieder zur Gegenwart zurückkommt, können Nachfragen gestellt werden. Diese orientieren sich zuerst am bereits Erzählten selbst und erst dann folgen sogenannte externe, auf die Forschungsfrage bezogene Nachfragen seitens der Interviewenden. Schliesslich leiten diese die Abschlussphase des Interviews ein, in der dem Gegenüber nochmals die Möglichkeit gegeben wird, über das Gesagte und die Interviewsituation selbst zu reflektieren und das Interview dann zu beenden.²⁰⁷

Damit eine solche Erzählsituation möglich ist, bedarf es zwischen der interviewenden und der interviewten Person einer expliziten oder stillschweigenden Übereinkunft über das Ziel und die Struktur des Interviews. Es entsteht ein hermeneutisches Bündnis hinsichtlich des Konzepts der biographischen Erzählung, welches die Stegreiferzählung schliesslich auch beeinflusst. Die Interviewsituation selbst trägt zur Evolution von Selbstbeschreibungstechniken bei und eröffnet einen Kommunikationsraum mit minimalem Ablehnungsrisiko und der Freiheit, nicht bloss chronologisch autobiographisch zu erzählen, sondern auch Themen ins Zentrum der Erzählung zu rücken, um die herum

²⁰⁶ Dausien (2002), *Biographie und/oder Sozialisation?*, S. 65–91.

²⁰⁷ Rosenthal, Gabriele (2005): *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. Weinheim/München, S. 137ff; Siouti (2013), *Transnationale Biographien*, S. 99–101.

eine Geschichte des Selbst gebaut wird. Was und wie etwas erzählt wird, hängt von vielen Bedingungen ab und ist immer Indiz sowohl für die Interviewsituation mit ihrem Erwartungshorizont wie auch für die «Eigenwerte» bzw. die biographische Logik der erzählenden Person, die das Interview choreographiert. Weichen ihre Darstellungen jedoch zu stark vom Forschungsinteresse ab, lenken die Interviewenden sie sanft «zu den Geschichten von früher bis heute» zurück.²⁰⁸

Die Daten, die in solchen Situationen erzeugt werden, sind einerseits kontingent, andererseits begrenzt die Interviewsituation gleichzeitig den Möglichkeitsraum der Beteiligten zur Gestaltung ihrer Rollen und Interaktionen, indem sie bestimmte Erfahrungshorizonte antizipiert und auf die Genese von Biographie hin steuert.²⁰⁹ Schütze spricht hier von Zugzwängen, die jede Erzählung prägen: Der «Gestaltschliessungszwang» wirkt, weil von der erzählenden Person erwartet wird, dass sie ihre Geschichte zu Ende führt. Der «Detaillierungszwang» kommt dort zum Zug, wo die Zuhörenden erwarten, dass die Erzählung so detailreich ist, dass sie nachvollzogen werden kann. Weil die Geschichte aber nicht so umfangreich ausfallen soll, dass ihre Sinnhaftigkeit gefährdet ist, braucht es auch einen «Kondensierungszwang».²¹⁰ Unter diesen sozial auferlegten Bedingungen gestaltet die interviewte Person ihre Erzählung, setzt Akzente und verfolgt Ziele. Dass dabei Kohärenz generiert wird, erstaunt nicht. Diese im Moment der Erzählung erwirkte Kohärenz ist aber keinesfalls «natürlicherweise» gegeben, sondern eine Folge sozialer Erwünschtheit, die nicht zuletzt in der Frage nach der «Lebensgeschichte» selbst zum Ausdruck kommt.²¹¹ Insofern untersuchen die Wissenschaftler*innen die Genese von Biographie, setzen sie aber als Kulturtechnik zur Integration von Zeithorizonten, Ereignissen und Ergebnissen zwischen Faktizität und Auslegung gewissermassen auch voraus.²¹²

²⁰⁸ Nassehi & Saake (2002), Kontingenz, S. 78 – 79.

²⁰⁹ Schütze, Fritz (1984): Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens, in: Kohli, Martin & Robert, Günther (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Stuttgart, S. 78–117; Rosenthal (2005), Interpretative Sozialforschung, S. 141 f.

²¹⁰ Schütze (1984), Kognitive Figuren, S. 79.

²¹¹ Apitzsch, Ursula & Fischer, Wolfram & Koller, Hans-Christoph & Zinn, Jens (2006): Die Biographieforschung – kein Artefakt, sondern ein Bildungs- und Erinnerungspotential in der reflexiven Moderne, in: Bukow & Ottersbach & Tuider & Yildiz (Hg.), Biographische Konstruktionen im multikulturellen Bildungsprozess, S. 37–62.

²¹² Vgl. Klein, Christian (2009, Hg.): Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart, S. 75.

Es stellt sich darum gar nicht so sehr die Frage, ob und ggf. wie ein in sich konsistenter Lebensentwurf möglich ist, sondern vielmehr, wie dieser im Moment des Entwurfs aussieht, welche Erfahrungscodes bzw. welche Eigenlogiken dabei allenfalls zum Tragen kommen und ob bzw. welchen Ertrag sie, auf den spezifischen Lebenslauf angewendet, einbringen.

Die Idee von Kohärenz, die mit der Vorstellung eines inneren Identitätskerns oder der These von «einem mit sich selbst identischen Subjekt» einhergeht, lässt sich empirisch letztlich nicht begründen. Solchen Vorstellungen liegt ein Verständnis von Subjektivität zugrunde, das unterstellt, es bestehe ein tatsächlicher diachroner Zusammenhang vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Handlungen, Gefühle und Gedanken mit einem synchronen Selbstverständnis in den verschiedensten Lebenssituationen einer Lebensphase.²¹³

In der Biographieforschung wird das Selbst immer wieder im Sinne eines sich im Fluss des Erlebens aufbauenden und ordnenden «Erfahrungszusammenhangs» beschrieben – und in Frage gestellt –, mit dessen Genese sich auch ein Regel- bzw. Ordnungssystem herausbildet, das in alle Lebensbereiche hineinwirkt und das sich durch die interpretative Rekonstruktion heben lässt. Heinz Bude spricht von den «verborgenen Erzeugungsweisen individuellen Lebens»²¹⁴, Wohlrab-Sahr von der «biographischen Sinnstruktur»²¹⁵ und Alheit von «inneren Erfahrungscodes»²¹⁶. Wolfram Fischer-Rosenthal stellt fest: «The individual as a dynamic system of plural sub-selves is realized in his or her life stories», an denen sich «generative Strukturen» und «Prinzipien» der Lebensgestaltung ablesen lassen.²¹⁷

²¹³ Fischer-Rosenthal, Wolfram (1995): The problem with identity: Biography as solution to some (post)-modernist dilemmas, in: Comenius, Vol. 15, S. 250–265; Vgl. Foucault, Michel (1973): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main; ders. (1974): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main.

²¹⁴ Bude, Heinz (1984): Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen. Eine Antwort auf die Frage, was die Biographieforschung bringt, in: Kohli & Robert (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit, S. 7–28.

²¹⁵ Wohlrab-Sahr, Monika (2005): Prozessstrukturen, Lebenskonstruktionen, biographische Diskurse. Positionen im Feld soziologischer Biographieforschung und mögliche Anschlüsse nach aussen, in: BIOS, Vol. 15, S. 3–23.

²¹⁶ Alheit (2003), Biographizität, S. 25.

²¹⁷ Fischer-Rosenthal, Wolfram (2000): Biographical work and biographical structuring in present day society, in: Chamberlayne, Prue & Bornat, Joanna & Wengraf, Tom (Hg.): The Turn to Biographical Methods in Social Science. London/New York, S. 108–139, hier S. 116.

Diese Formulierungen und ihre Kritik dienen der Forschung als heuristische Konzepte und distanzieren sich gleichzeitig von einem essentialistischen Verständnis von Biographie. Die rekonstruktive Biographieforschung wendet sich der empirischen Vielfalt von subjektiver Wahrnehmung und Deutung lebensgeschichtlicher Ereignisse, Erlebnisse und Erfahrungen bzw. biographischer Prozesse zu, ob diese nun strukturell und regelhaft verbunden werden oder bloss unverbunden nebeneinander zur Darstellung kommen.²¹⁸ Dabei kann davon ausgegangen werden, dass sich die Erzählung nur solcher erinnelter Geschehnisse bedient, die das beabsichtigte Erzähl-Ziel verständlich machen und darauf hinführen. Kohärenz entsteht also wahrscheinlich vor allem dort, wo Geschichten von ihrem (vorläufigen) Ende her bzw. vom momentanen Standort aus verständlich gemacht werden sollen.

Die Kontingenz qualitativer Daten darf im Untersuchungsprozess nicht verdeckt werden und der Fokus auf die Eigenwerte und die Eigenlogik in der biographischen Erzählung bzw. eines im Rahmen von Biographie dargestellten evolvierenden Prozesses des Lebens und des Selbst bedarf immer auch des Einbezugs der Interviewsituation und der Umwelt überhaupt. Ziel muss also die «Sichtbarmachung von Eigengesetzlichkeiten, von Selbstreferenz»²¹⁹ bzw. von Biographizität²²⁰ im Horizont des Sozialen sein. Darum sind in biographischen Interviews nicht die blossen Inhalte, die erzählten Zeitabläufe oder der «totalisierbare» Sprechakt in der Interaktion von zeittranszendierender Bedeutung, sondern der Bezug zwischen diesen und dem Kontext.²²¹ Das Verfahren dupliziert nicht einfach die vorgefundene Selbstsicht, sondern überzieht das Beobachtete mit einem für es selbst nicht möglichen Verfahren der Steigerung von Komplexität.²²² Mit anderen Worten: Die Subjektperspektive der Interviewten darf nicht zu einer isolierten Betrachtungsweise eines von strukturellen und institutionellen Bedingungen unabhängigen Subjekts führen. Mit der Bezugnahme auf lebensgeschichtliche Erfahrungen thematisiert die erzählende Person – explizit oder implizit – ja niemals nur ihre subjektiven Wahrnehmungs-, Darstellungs- und Reflexionsleistungen, sondern auch die sozialen

²¹⁸ Schäfer, Thomas & Völter, Bettina (2005): Subjekt-Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung, in: Völter, Bettina & Dausien, Bettina & Lutz, Helma & Rosenthal, Gabriele (Hg.): Biographieforschung im Diskurs. Wiesbaden, S. 161–188.

²¹⁹ Nassehi & Saake (2002), Kontingenz, S. 80.

²²⁰ Alheit (2003), Biographizität.

²²¹ Nassehi & Saake, Kontingenz, S. 82–83.

²²² Luhmann (1984), Soziale Systeme, S. 88.

Situationen, in denen diese Prozesse angesiedelt sind und mit denen sie in wechselseitiger, konstitutiver Beziehung stehen. Es lassen sich also über die Subjektperspektive auch gesellschaftlich bedingte diskursive Muster und familiäre oder institutionelle Einflüsse rekonstruieren, die als strukturelle Kontinuitäten und Einbindungen auf die biographischen Verläufe und Selbstthematisierungen einwirken können.²²³

5.3 Die Grounded Theory

Die Grounded Theory erweist sich als methodologisch-methodisches Instrumentarium für qualitative Forschungen wie die vorliegende als besonders geeignet. Sie wurde in den 1960er Jahren von den amerikanischen Soziologen Anselm Strauss und Barney Glaser mit dem Ziel entwickelt, die Kluft zwischen den grossen Theorien der hypothetisch-deduktiv funktionierenden quantitativen Forschungspraxis und den Realitäten im Feld zu überbrücken.²²⁴ Sie steht in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus²²⁵, der Chicagoer Schule²²⁶

²²³ Völter & al. (2005), Biographieforschung; Przyborski, Aglaja & Wohlrab-Sahr, Monika (2008): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. München.

²²⁴ Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. (1967): The Discovery of Grounded Theory: Strategies of Qualitative Research. Chicago, S. VIII.

²²⁵ Der Ausdruck wurde ursprünglich von Pierce 1878 als Bezeichnung für seine Theorie des Sinns eingeführt. Später wurde der Begriff von James, Dewey und F.C.S. Schiller übernommen. Er stand dort für eine allgemeine Erkenntnistheorie, deren Grundgedanke darin bestand, dass Wahrheit als eine Form von Nutzen oder als instrumenteller Wert zu verstehen sei. James: «Eine Überzeugung ist wahr, wenn sie für den nützlich oder befriedigend ist, der sie hat.» Dewey: «Erkenntnis hat eine instrumentelle Funktion für die Praxis und bestimmt Wahrheit als das, was als Handlungsgrundlage verwendet fruchtbare Konsequenzen zeitigt», <https://elib.uni-stuttgart.de/bitstream/11682/7715/1/hub23.pdf> (Oktober 2018).

²²⁶ 1921 wurde in Chicago das protestantische Institute of Social and Religious Research gegründet, das zahlreiche Studien über das religiöse Leben initiierte. Die damals dort noch weitgehend protestantische Kultur sah sich zunehmend mit der Einwanderung anderer, v. a. andersgläubiger ethnischer Gruppen konfrontiert, die in den USA eigene Milieus ausbildeten. Einen Höhepunkt der qualitativen Forschung bildete die sog. Middletown-Studie. Der ethnographische Einfluss von Clark Wissner und dann vor allem von Robert Ezra Park, der die Stadt als ein soziales Laboratorium verschiedener Menschen, Lebensstile und Weltanschauungen betrachtete, veränderte die Forschung grundlegend. Man konzentrierte sich vermehrt auf die sozialräumlichen Milieus der Stadt, die sog. Natural Areas, wie z. B. das jüdische Ghetto, Little Italy, Chinatown, die Welten der Geisteskranken usw. Vgl. Keller, Reiner (2012): Das Interpretative Paradigma. Eine Einführung. Wiesbaden.

und des Symbolischen Interaktionismus²²⁷ und basiert auf der Annahme, dass menschliche Wirklichkeit interpretierte Wirklichkeit ist und dass diese Wirklichkeit in Kommunikations- und Interaktionsprozessen konstruiert wird. Für Untersuchungen des gesellschaftlichen Wandels jeglicher Art stellt die Grounded Theory nicht nur die theoretischen, sondern auch die methodischen Instrumente zur Verfügung und betreibt dabei keinen systematischen Reduktionismus. So bleiben die strukturellen Bedingungen des Handelns ebenso im Blick wie die Handelnden selbst, die weder als ausgelieferte noch als radikal autonome Individuen betrachtet werden. Hans-Georg Soeffner fasst die für die Grounded Theory prägenden und richtungsweisenden Charakteristika so zusammen: Sie fokussiert Interaktion, Zeitlichkeit, Prozesshaftigkeit und Strukturiertheit im beobachteten Feld.²²⁸

In ihrer qualitativen Ausrichtung fordern die Vertreter*innen der Grounded Theory Herangehensweisen, durch welche «soziale Welten» in ihren situativen und strukturellen Kontexten wahrgenommen werden und in denen die Komplexität sozialer Phänomene durch konzeptuell dichte Theorien, die sehr viele Aspekte des untersuchten Gegenstandes erfassen, erklärt werden kann. Sie betonen dabei die intensive Wechselwirkung zwischen den Forschenden und ihrem Material für die gesamte Zeit der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gegenstand und nehmen so Bezug auf den rekonstruktiven Charakter der Forschung und die Dynamik des Geschehens im Moment der Beobachtung. Dies entspricht auch dem oben dargelegten Verständnis der Biographie als erzählter Geschichte wie dem narrativen Interview als Methode der Erzählung. Auch liegt der Aussage von Strauss, es entstehe mit der Zeit «eine Ordnung und eine Form», die vorher nicht vorhanden war,²²⁹ die dem Pragmatismus entstammende Auffassung zugrunde, dass nicht in erster Linie eine Spaltung zwischen Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt existiere, sondern dass vielmehr eine Interaktion zwischen beiden Polen stattfinde, die auch mit Hilfe einer künstlich inszenierten Distanz nicht aus der Welt zu

²²⁷ Die Theorie wendet sich gegen jeglichen Determinismus, der entweder einseitig die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft betont oder der umgekehrten Sichtweise anhängt. Bedeutend wurde der Interaktionismus vor allem durch seine eingehenden Untersuchungen kommunikativer Vorgänge zwischen Tieren und Menschen.

²²⁸ Soeffner, Hans-Georg (1995): *The Art of Experienced Analysis: Anselm Strauss and His Theory of Action*, in: *Mind, Culture, Activity*, Vol. 2, S. 29–32.

²²⁹ Strauss, Anselm zitiert Dewey, James (1991): *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt am Main, S. 79.

schaffen sei. Das Ziel der Grounded Theory, eine Theorie «in enger Verbindung mit den Daten» zu entwickeln, kann darum nur erreicht werden, wenn die Forschenden «ganz klar sehen, dass sie selbst Instrumente bei der Entwicklung der Grounded Theory sind»²³⁰.

Profunde Kenntnisse bereits etablierter Theorien, aber auch spezifisches und allgemeines Kontextwissen müssen die Forschenden bei ihrer Arbeit keineswegs ausklammern. Es geht nicht darum, eine naive Haltung gegenüber dem untersuchten Gegenstand vorzugeben, sondern das vorhandene Wissen einzusetzen, wann immer die Daten dazu Anlass geben. Kurz: Es geht darum, theoretische Konzepte anhand von Daten zu entwickeln, an denen die Daten sich umgekehrt wiederum zu bewähren haben und die an bestehende Diskurse anknüpfen können.²³¹

Der gesamte Forschungsprozess verläuft triadisch und zirkulär zwischen den einzelnen Phasen der Datenerhebung, der Datenauswertung und der Theoriegenerierung. Dabei werden abduktive, induktive, deduktive und verifizierende Vorgänge²³² im Verlauf der Untersuchung immer wieder miteinander verknüpft, ohne dabei die Gegenstandsbezogenheit des Prozesses zu vernachlässigen.²³³ Empirisch beobachtbare Vorgänge und theoretische Konzepte sollen aufeinander bezogen, aneinander gespiegelt und in einem dialogischen Prozess auf ein integratives und intersubjektiv nachvollziehbares Bild des Wirklichkeitsausschnittes hin geordnet werden. Es findet deshalb keine klare und definitive Trennung zwischen einer Phase der Datengenerierung und einer darauf folgenden Phase der Analyse statt. Datengewinnung und Analysepro-

²³⁰ Ebd. S. 31.

²³¹ Strauss (1998); Grundlagen qualitativer Sozialforschung, S. 36–37.

²³² Charles Peirce hat in seiner Methodologie des «abduktiven Schlusses» einen Weg jenseits induktiver Verallgemeinerungssicherheit und deduktiver Ableitungsgewissheit gesehen: Die Deduktion beweist, dass aus logischen Gründen etwas der Fall sein muss; die Induktion zeigt, dass eine empirische Evidenz besteht, dass etwas tatsächlich wirksam ist; die Abduktion dagegen vermutet bloss, dass etwas der Fall sein könnte. Damit verlässt sie den festen Boden der Vorhersage und Prüfung, um eine neue Idee einzuführen oder ein fremdes Phänomen zu verstehen. Peirce geht es um den Vorgang der Bildung von Hypothesen, die für ihn mehr als nur ein kognitiver Akt sind, nämlich auch ein Augenblick der extrem fehlbaren Einsicht über die Welt. Peirce, Charles (1991): Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main. Vgl. Bude (2003), Die Kunst der Interpretation, S. 571f.

²³³ Hildenbrand, Bruno (2003): Wie qualitative Forschung gemacht wird – paradigmatische Forschungsstile, in: Flick & al. (Hg.), Qualitative Forschung, S. 30–42, hier S. 33f.

zess beginnen nahezu gleichzeitig. Schon bei einem geringen Quantum an Daten beginnen die Forschenden, entlang des «Kodierparadigmas» generative Fragen an das Material zu stellen: Sie kodieren nach den Bedingungen, den Interaktionen zwischen den Akteuren, den Strategien und den Konsequenzen der dargestellten Sachverhalte und produzieren dabei laufend neue «Kodes», die der Aufdröselung der Daten dienen. Kodes sind die begrifflichen Ergebnisse der durch die Befragung eingeleiteten Konzeptualisierung der Daten. Sie entstehen aufgrund von Fragen, vorläufigen Antworten und fortwährenden Quervergleichen. Durch das ständige Vergleichen der Kodes und der durch sie eingefangenen Konzepte entstehen Kategorien und vorläufige Hypothesen, die sich durch erneutes Kodieren zu einem Netz von konzeptionellen Zusammenhängen verdichten. Eine Theorie ist im Entstehen, die durch die Methode des «Kontrastierens» laufend überprüft wird: Mit Hilfe des «Theoretical Samplings» werden zielgerichtet weitere Daten generiert, Kodes gebildet und Vergleiche angestellt, um die vorliegenden Kategorien, Hypothesen und theoretischen Schlussfolgerungen zu verifizieren, zu differenzieren, zu modifizieren und zu verdichten. Das Sampling ist dabei streng auf die Arbeit der Theoriegenerierung bezogen, d. h. es orientiert sich nicht an einer bestimmten Auswahl von Personen, sondern an der Entwicklung von Konzepten und Kategorien zur Bearbeitung der Forschungsfrage und folgt dem Paradigma der minimalen und maximalen Kontrastierung.²³⁴

Die immer komplexer werdende Organisation der einzelnen Bestandteile der Analyse wird von den Bemühungen geleitet, eine sukzessive Integration der Konzepte herbeizuführen, die schliesslich zu einer oder mehreren Schlüsselkategorien führt. Die Schlüsselkategorie soll die eigentliche Geschichte in den Daten erfassen und von ihr ausgehend soll sich die dichte Beschreibung bzw. die datenbasierte Theorie entfalten. Sie bildet also ihren Kern und ermöglicht erst die Integration des komplexen Netzwerks von Konzepten und Kategorien. Damit dies kontrolliert erfolgt, werden theoretische Überlegungen von Anfang an ernst genommen, in «Memos» festgehalten, laufend differenziert, sortiert und zueinander in einen Zusammenhang gebracht. Zeigen sich «Lücken» in der Theorie, werden erneut gezielt Daten erhoben, um diese zu füllen.

²³⁴ Strauss (1998), Grundlagen, S. 50–123.

Erst wenn nichts Neues mehr entdeckt wird, ist die «Sättigung» erreicht und die «Grounded Theory» kann ausformuliert werden.²³⁵

5.4 Die Generalisierbarkeit der Befunde

Die Methodologie der Grounded Theory erlaubt den Forschenden eine Weiterentwicklung und Systematisierung von bereichsbezogenen Theorien auf einem höheren Abstraktionsniveau. Durch das Theoretical Sampling und selektive Kodieren können die Grenzen eines Falls transzendiert werden, was den Raum für generalisierende Aussagen eröffnet. Da es aber in der qualitativen Forschung primär um das Verstehen und nicht um das Erklären geht, liegt das Ziel ihrer Theoriebildung in einer theoretischen Plausibilität und nicht in einer statistischen Repräsentativität.²³⁶ Die datenbasierte Theorie reicht dann durchaus über den Fall hinaus, d. h. in den Fallrekonstruktionen zeigt sich Allgemeines am Besonderen. Es handelt sich also bei der Grounded Theory nicht um ein Sammeln von Daten jenseits jeglicher Theorie bzw. ohne Intention zur Theoriebildung.²³⁷

²³⁵ Strauss (1998), Grundlagen; Hildenbrand (2003), Wie qualitative Forschung gemacht wird, S. 30–42.

²³⁶ Brüsemeister, Thomas (2008): Qualitative Forschung. Ein Überblick. Wiesbaden, S. 153.

²³⁷ Alheit, Peter (2005): Biographie und Mentalität, in: Völter & al. (Hg.): Biographieforschung, S. 21–45, hier S.21.

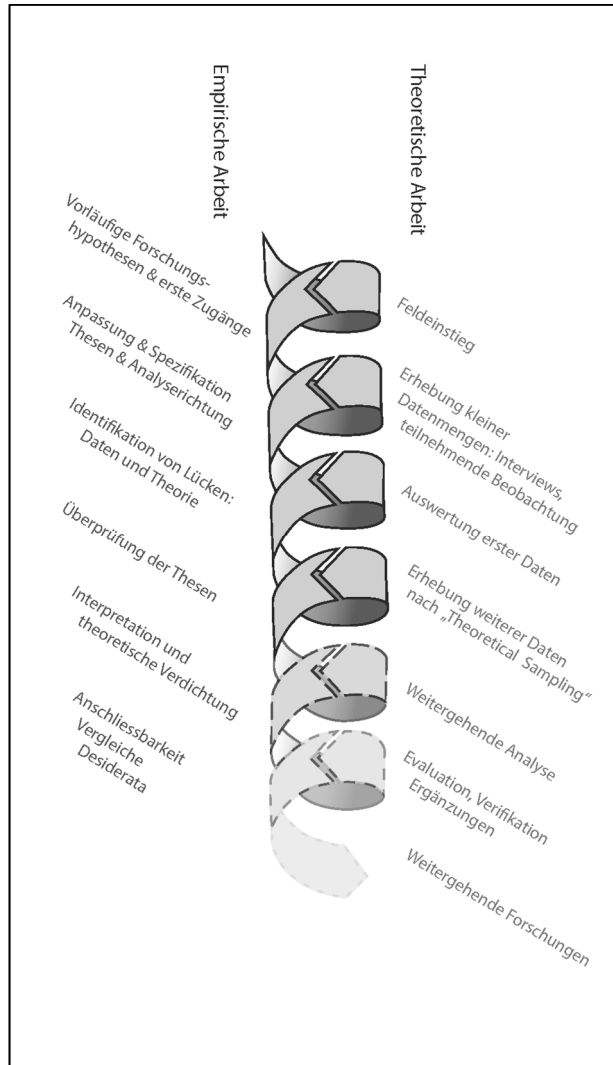


Abbildung 1: Flow Chart wie er der Grounded Theory entspricht.²³⁸

²³⁸ Vgl. Schrape, Jan-Felix (2017): Kausal rekonstruierende Fallstudien. Eine Einführung. Stuttgart. <https://www.gedankenstrich.org/wp-content/uploads/2017/11/Kausal%20rekonstruierende%20Fallstudien%20-%20Skript.pdf> (Oktober 2018).

METHODISCHES VORGEHEN

6 Datenerhebung und -analyse

6.1 Sampling und Datenerhebung

Eine empirische Studie, die sich dem Zusammenspiel von Migrationserfahrung, Religiosität und biographischer Arbeit aus der Perspektive des Subjekts widmet und dabei den Fragen nachgeht, wie christliche Zuwander*innen Migrationserfahrungen be- und im Rahmen ihrer Biographie verarbeiten und welche Rolle Religion dabei spielt, muss sich aus Gründen der Machbarkeit auf einen sinnvollen Wirklichkeitsausschnitt beschränken. Eine qualitative Studie kann sich nicht mit allen in der Schweiz wohnhaften christlichen Migrant*innen befassen, denn die Unterschiede in Herkunft, Status, Einwanderungsgeneration, beruflichem und sozialem Hintergrund sowie konfessioneller Ausrichtung liessen sinnvolle Schlussfolgerungen und Vergleiche nicht zu. Die Forschungsfragen, die mittels narrativer Interviews beantwortet werden sollen, beziehen sich darum in der vorliegenden Studie auf zwei Kontrastgruppen aus dem spanischsprachigen Raum. Lange war diese Sprachgruppe in der Schweiz vor allem europäisch geprägt. Erst in jüngerer Zeit ist eine vermehrte Zuwanderung auch aus mittel- und südamerikanischen Ländern zu beobachten.²³⁹ Die Kontrastgruppen stellen zwar in sich auch keine homogenen Gruppen dar, teilen aber ähnliche Herkunfts- und Migrationsbedingungen bzw. -motive, gehören der gleichen Sprachfamilie und Religion an und repräsentieren in aller Regel die erste Migrationsgeneration. Diese Ausgangslage ermöglicht ein je differenziertes Bild christlicher Migrant*innen aus Spanien sowie Lateinamerika und gleichzeitig einen sinnvollen Vergleich zwischen ihnen.

In der qualitativen Forschung erfolgt die Auswahl der Datenquellen nicht im Sinne einer vorgängig bestimmten Stichprobe und oft mit Hilfe unterschiedlicher Zugänge. So wurde auch für die vorliegende Studie eine Methodentriangulation gewählt: Neben dem grossen Block narrativ-biographischer Interviews wurden Experteninterviews und teilnehmende Beobachtungen in

²³⁹ Gratius, Susanne (2005): Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika. Brennpunkt Lateinamerika, Vol. 14. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/44349> (Oktober 2018).

religiösen Gemeinschaften durchgeführt. Diese unterschiedlichen Datenquellen eröffneten unterschiedliche Perspektiven auf den Sachverhalt und ermöglichten so eine differenzierte Bearbeitung der Fragestellung.²⁴⁰

Von Anfang an war es ein Ziel, die Forschungsfrage nicht allein auf der Grundlage subjektiver Einschätzungen zu bearbeiten, sondern dafür auch den kulturell-sozial-religiösen Kontext der Befragten zu berücksichtigen. Dieser wurde aus der Forschungsliteratur, den erzählten biographischen Geschichten, mithilfe der teilnehmenden Beobachtung in den religiösen Gemeinschaften und verschiedener der Experteninterviews rekonstruiert.

Die Auswahl der Datenquellen erfolgte laufend, so wie es in der qualitativen Forschung üblich ist. Vor dem Hintergrund der Forschungsfrage und der theoretischen Überlegungen, die sich auf der Grundlage rollender Datenerhebung und -analyse entwickelten, wurde die Fallauswahl gesteuert durch die Methode des «theoretische Samplings», welches der Spezifizierung von Konzepten im Rahmen einer sich entwickelnden Theorie dient. Die Wahl der Interviewpartner*innen orientierte sich am wachsenden Erkenntnisstand und im Hinblick auf eine maximale und minimale Kontrastierung der Fälle entlang des Erkenntnisinteresses. Diese Kontrastierung diente der Erschliessung von Varianzen zwischen ähnlich gelagerten und abweichenden Fällen und damit der Entwicklung einer differenzierten datenbasierten Theorie bzw. Typenbildung.²⁴¹

Insgesamt wurden 23 biographisch-narrative Interviews durchgeführt, mit 16 Frauen und 7 Männern aus Spanien und Lateinamerika. Ergänzend dazu wurden acht Experteninterviews mit leitenden Personen aus den christlichen Migrationsgemeinschaften durchgeführt, aus denen auch die Befragten stammten. Für einen vertieften Einblick in die Gemeinschaften und ihre Dynamik, aber auch um einen Zugang zum Feld und potentiellen Interviewpartner*innen zu schaffen, wurden in fünf verschiedenen christlichen Migrationsgemeinschaften unterschiedlicher konfessioneller Prägung teilnehmende Beobachtungen durchgeführt.

²⁴⁰ Flick, Uwe (2003): Triangulation in der qualitativen Forschung, in: ders. et al., *Qualitative Forschung*, S. 316f; Kardoff, Ernst (2003): *Qualitative Evaluationsforschung*, in: Flick et al., *Qualitative Forschung*, S. 238–250, hier S. 247; Steinke, Ines, *Gütekriterien qualitativer Forschung*, in: Flick et al., *Qualitative Forschung*, S. 320f.

²⁴¹ Mey, Günter & Mruck, Katja (2011): *Grounded Theory Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven*, in: Diess. (Hg.): *Grounded Theory Reader*, S. 11–48, hier S 27f.

Ergebnis des Samplings der Interviewpartner*innen:

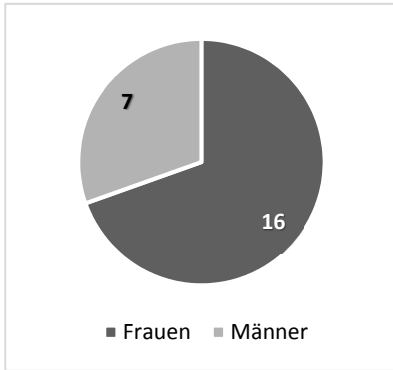


Abb. 2: Verteilung nach Geschlecht

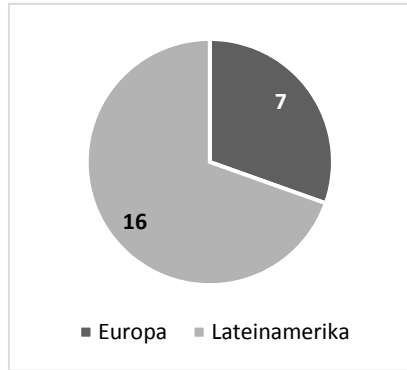


Abb. 3: Verteilung nach Herkunftskontinent

Der höhere Anteil an Frauen spiegelt die höhere Quote von Frauen in den religiösen Gemeinschaften sowie unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten zu den Interviewpartner*innen wider.

Die Befragten waren bis auf eine Person alle im Ausland geboren oder hatten einen grossen Teil ihrer Kindheit und Jugend dort verbracht. Mit anderen Worten: Die meisten Personen gehörten der ersten Migrationsgeneration an, was die Situation in den besuchten Gemeinschaften widerspiegelt. Die Befragten kamen aus Peru, Ecuador, Argentinien, Chile, Bolivien, Venezuela, Guatemala, Kolumbien, Honduras und der Dominikanischen Republik. Die Europäer*innen stammten aus verschiedenen Regionen Spaniens.

Die Zugehörigkeit der Befragten zu einer Konfession, Denomination bzw. einer religiösen Gemeinschaft verteilte sich hälftig auf katholische und protestantische Gemeinschaften in verschiedenen Regionen der Deutschschweiz. Katholik*innen gehörten zu den klassischen Missionen, innerhalb derer Gruppierungen unterschiedlicher Religiositätsformen bzw. -stile angesiedelt sind. Die anderen Personen verteilten sich auf verschiedene protestantische Migrationsgemeinschaften unterschiedlicher denominationeller Prägung. Dabei zeigten einige der katholischen Befragten eine Nähe zur charismatischen Bewegung, sieben protestantische Personen gehörten entsprechend ihren eigenen Angaben einer pentekostalen, vier einer evangelikalen und eine einer evangelisch-reformierten Migrationsgemeinschaft an. Mindestens neun der zwölf Protestant*innen waren früher katholisch und sind dann zum Protestantismus konvertiert.

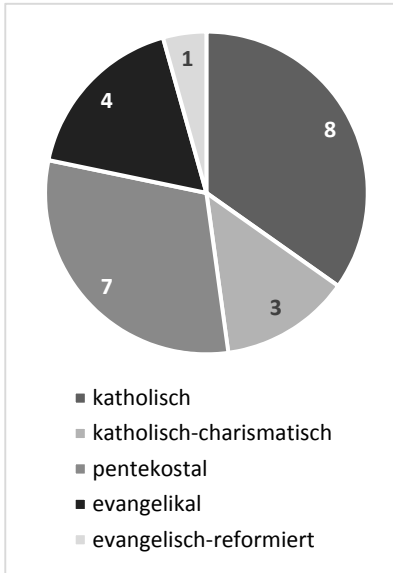


Abb. 4: Verteilung nach religiöser Orientierung

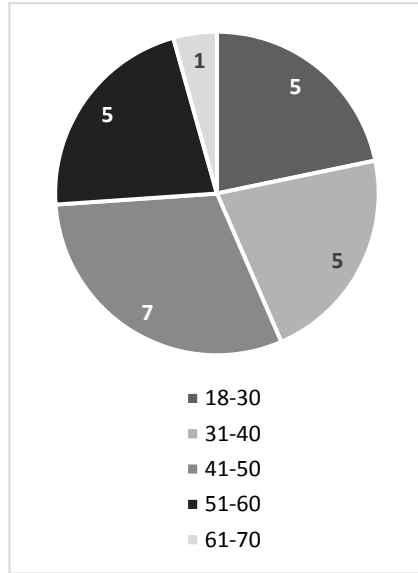


Abb. 5: Verteilung nach Alter

Auch hinsichtlich ihres Alters, Aufenthaltsstatus' und Bildungshintergrunds unterschieden sich die Befragten maximal und minimal. Diese Verteilungen ergaben sich massgeblich durch das theoretische Sampling zum Zwecke einer möglichst grossen Varianz der Fälle.

Die Datenerhebung erfolgte zwischen Dezember 2012 und Dezember 2015 und wurde von den Personen durchgeführt, die an einer der beiden Teilstudien des SNF-Projekts beteiligt waren. Das Interview begann mit einem Erzählstimulus und folgte den Regeln des narrativ-biographischen Interviews.

Die Gespräche wurden mit dem Einverständnis der Interviewpartner*innen digital aufgezeichnet und anschliessend mithilfe der Transkriptionssoftware F4 (Version 2012) transkribiert. Die Transkriptionsregeln folgten einem mittleren Genauigkeitsgrad, so wie es das Erkenntnisinteresse am Datenmaterial verlangte (siehe Anhang 2). Dementsprechend wurden Experteninterviews, die zur Klärung von Fragen und zur Vertiefung des Kontextwissens durchgeführt wurden, nur selektiv transkribiert oder gar paraphrasiert.

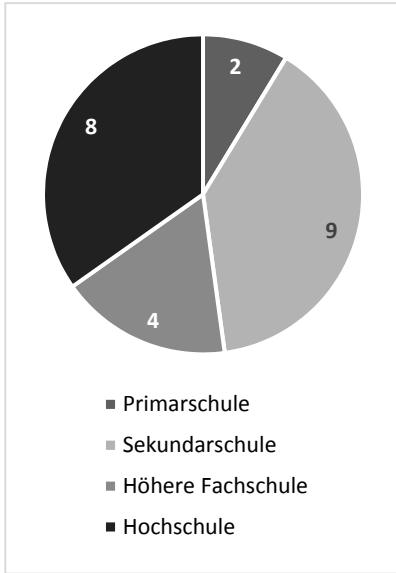


Abb. 6: Verteilung nach Bildungsstand

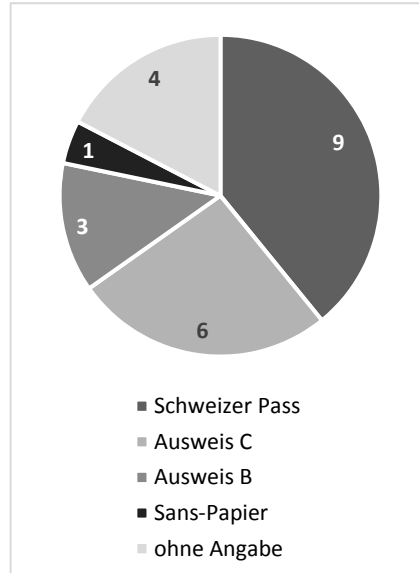


Abb. 7: Verteilung nach Aufenthaltsstatus

Die teilnehmenden Beobachtungen²⁴² fanden grösstenteils in einer katholischen und einer protestantischen Migrationsgemeinschaft statt. In weiteren katholischen und pentekostalen Migrationsgemeinschaften fanden punktuelle Besuche statt. Es wurde darauf geachtet, dass die Gemeinschaften ein möglichst breites Spektrum an Personen aufwiesen, die eine an Kontrastierungen ausgerichtete Auswahl der Interviewpartner*innen ermöglichten. Ebenfalls wurde Wert darauf gelegt, dass sie die aktuellen – auch religiösen – Tendenzen der spanischsprachigen Migration widerspiegeln und die Verantwortlichen einer wissenschaftlichen Untersuchung ihrer Gemeinschaft positiv gegenüberstanden.²⁴³

Die Beobachtung war anfangs geleitet von einer grundsätzlichen Offenheit dem Feld gegenüber und wurde dann mit wachsendem Kontextwissen und der

²⁴² Lüders, Christian (2003): Teilnehmende Beobachtung, in: Bohnsack & Marotzki & Meuser, Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung, S. 151–153; Girtler, Roland (2002): Methoden der Feldforschung. Wien.

²⁴³ Vgl. Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration, S. 107.

sich entwickelnden Theorie im Verlauf der Untersuchung immer zielgerichteter. Schliesslich sollten noch bestehende Wissenslücken geschlossen, Fragen beantwortet und vorläufige Hypothesen überprüft werden.

Die gemachten Beobachtungen bzw. Erinnerungen an Besuche in den Migrationsgemeinschaften, die die Autorin der vorliegenden Studie nicht selbst durchführen konnte, wurden unmittelbar nach dem Feldaustritt durch die beobachtende Person ausführlich protokolliert und im späteren Verlauf der Untersuchung immer stärker selektiv zusammengefasst.²⁴⁴

6.2 Herausforderung Sprache

Die Interviews wurden je nach Sprachkompetenz der Interviewpartner*innen auf Deutsch oder Spanisch, in je einem Fall auch auf Englisch und Französisch geführt. Alle Interviews wurden in der Sprache transkribiert, in der sie geführt worden waren. Die Personen, die die Interviews durchführten und transkribierten, beherrschten beide Sprachen in Wort und Schrift. Auch die teilnehmende Beobachtung in den Religionsgemeinschaften erfolgte durch eine Person, die sowohl Deutsch als auch Spanisch fließend sprach.

Drei der auf Spanisch geführten Interviews wurden für die Analyse vollständig und professionell ins Deutsche übersetzt, bei anderen Interviews wurden einzelne Textstellen übersetzt. Bei der Übersetzung wurde in Anlehnung an die Skopostheorie der Fokus auf die inhaltliche Adäquatheit der Übersetzung und nicht so sehr auf eine wortgetreue Übersetzung gelegt.²⁴⁵

²⁴⁴ Vgl. Przyborsky, Aglaja & Wohlrab-Sahr, Monika (2008): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*, München, S. 63–66; Franke, Edith & Maske, Verena (2011): *Teilnehmende Beobachtung als Verfahren qualitativer Religionsforschung*, in: Lehmann, Karsten & Kurth, Stefan (Hg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden, S.105 – 134.

²⁴⁵ Vgl. Reiss, Katharina & Vermeer, Hans J. (1991): *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen.

6.3 Datenanalyse

Die Analyse der verschriftlichten Daten – Interviewtranskriptionen und Beobachtungsprotokolle – folgte der Kodiermethode der Grounded Theory und wurde mithilfe der Software Atlas.ti vorgenommen.

Die Fallvergleiche ermöglichten einen Überblick über Ähnlichkeiten und Unterschiede im Datenmaterial sowohl auf der Ebene der einzelnen Interviews als auch bezogen auf das ganze Datenmaterial. Entlang von zentralen Kodes wurden sogenannte Achsenkategorien gebildet und mittels Kodierparadigma nach einer diese Achsen übergreifenden Struktur gesucht. Die Analyse ermöglichte entlang der Forschungsfrage schliesslich eine Gruppenbildung bzw. Typenbildung. Die dabei identifizierten Typen repräsentieren nicht individuelle Fälle, sind also keine Realtypen. Vielmehr handelt es sich um sogenannte Idealtypen von Kontingenzverarbeitung. Ein Idealtyp ist in der Wissenschaftstheorie ein zielgerichtet konstruierter Begriff, der Ausschnitte aus der sozialen Wirklichkeit ordnet und erfasst, indem er die wesentlichen Aspekte der sozialen Realität heraushebt und oft mit Absicht überzeichnet, um bestimmte Phänomene bzw. die soziale Wirklichkeit besser zu verstehen. Die analytisch hilfreichen Konstrukte bilden die Wirklichkeit nicht ab bzw. entsprechen nie passgenau dem Denken und Handeln von realen Menschen, sondern bilden eine Art «Messlatte», an der reales Geschehen gemessen werden kann.

Max Weber führte die Methode des idealtypischen Verfahrens in die Soziologie ein. Sie ist heute ein geläufiges Mittel sozialwissenschaftlicher Theoriebildung.²⁴⁶ Weber beschreibt den Idealtypus als «einseitige Steigerung eines

²⁴⁶ In der Geschichte der empirischen Forschung hat die Typenbildung zwar keine Hauptrolle gespielt, wurde aber schon von Georg Simmel, Max Weber, Alfred Schütz, Carl G. Jung, Wilhelm Dilthey, Carl G. Hempel, Paul Oppenheim und Wilhelm Wundt sowie in den ethnographischen Studien der Chicago School angewandt. Berühmt geworden ist etwa das Feldforschungsprojekt über die «Arbeitslosen von Marienthal», das zu Beginn der 1930er Jahre von der Wirtschaftspsychologischen Forschungsstelle der Universität Wien unter der Leitung von Paul Lazarsfeld und Marie Jahoda durchgeführt wurde. Auf der Basis vielfältiger Datenerhebungen – Beobachtung, Einzelgespräche, Zeitverwendungsbogen und anderem mehr – identifizierten die Forscher durch stetigen Vergleich und Kontrastierung der Einzelfälle vier verschiedene Muster der Verarbeitung von Arbeitslosigkeit, die sie als «Haltungstypen» bezeichneten: die «Resignierten», die «Ungebrochenen», die «Verzweifelten» und die «Apathischen». Jahoda, Marie & Lazarsfeld, Paul F. & Zeisel, Hans (1975) (Original 1933): *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch*. Frankfurt am Main, S.64ff.

oder einiger Gesichtspunkte». Die Konstruktion eines Idealtypus erfolgt *a priori*, indem begrifflich und sachlich von Merkmalen der sozialen Realität abstrahiert wird, es findet folglich Modellbildung statt. Dabei geht Weber streng individualistisch vor und fragt nach den Einstellungen und Motiven der Individuen, die Handlungen vornehmen. Diese werden von den Forscher*innen «deutend» benutzt, um (soziales) Handeln «verstehen» zu können. Die Bildung eines Idealtypus erfolgt durch Abstrahierung vom Beobachteten und durch Konstruktion eines in sich schlüssigen Ordnungssystems. Dieses System ist idealisiert und logisch kohärent.²⁴⁷

Weil sich die Typenbildung in qualitativen Studien auf relativ kleine Samples bezieht und die Auswahl der Forschungsteilnehmenden sich nicht nach den Kriterien der statistischen Repräsentativität für eine tatsächliche oder vermeintliche Grundgesamtheit richtet, können auch keine zahlenmässigen Angaben zur Verteilung der Typen im Datenmaterial gemacht werden.

Heute finden sich Ansätze der Typenbildung sehr häufig in der Biographieforschung, in der Forschung über Lebensstile und soziale Milieus und in interdisziplinären Forschungsfeldern wie «Public Health» und der Forschung über Umweltrisiken. Vgl. Ecarius, Jutta & Schäffer, Burkhard (Hg., 2010): Typenbildung und Theoriegenerierung. Methoden und Methodologien qualitativer Bildungs- und Biographieforschung. Opladen; vgl. Kuckartz, Udo (2010): Typenbildung, in: Mey, Günter & Mruck, Katja (Hg.): Handbuch qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden, S. 553–568; de Haan, Gerhard & Lantermann, Ernst-Dieter & Linneweber, Volker & Reusswig, Fritz (Hg., 2001): Typenbildung in der sozialwissenschaftlichen Umweltforschung.

²⁴⁷ Weber, Max (1904): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Tübingen; ders. (1914): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen; Schelting, Alexander (1934): Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen. Vgl. Merz-Benz, Peter Ulrich (1990): Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie. Würzburg; Schwemmer, Oswald: Idealtypus, in: Mittelstrass, Jürgen (Hg., 2004): Philosophie und Wissenschaftstheorie. Enzyklopädie. Mannheim.

SUBJEKTE UND KONTEXTE DER MIGRATIONSSTUDIE

7 Christ*innen aus dem spanischsprachigen Raum – Menschen aus unterschiedlichen Welten

Die ausgewählten Kontrastgruppen repräsentieren nicht nur «alte» und «neue» Herkunftsländer von Zugewanderten in die Schweiz, sondern auch Kontinente und Länder mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen.

Die für die vorliegende Studie ausgewählten Migrationsgruppen, ihr jeweiliger kulturell-religiöser Hintergrund und ihre Migrationsgründe sind bereits gut erforscht. Die folgende Darstellung basiert auf den in der Wissenschaftsliteratur vorhandenen Dokumentationen.²⁴⁸

²⁴⁸ Richter, Marina (2006): *Integration, Identität, Differenz. Der Integrationsprozess aus der Sicht spanischer Migrantinnen und Migranten*. Bern; Gratius(2005), *Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika*; Greeley, Andrew (2003): *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick/London; Schäfer, Heinrich W. (2008): *Dynamik des religiösen Feldes*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt*. Gütersloh, S. 481–505; Casanova, José (2008): *Religiosität in Spanien Eine interpretative Lektüre der Resultate des Religionsmonitors.*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor*. Gütersloh, S. 229–264; Höllinger, Franz (2008): *Die Erfahrung der Präsenz des Göttlichen. Religiöse Kultur in Brasilien, den USA und Westeuropa*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt*, S. 453–480; Schäfer, Heinrich W. & Simoncic, Adrian T. (2010): *Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: zu empirischen und theoretischen Aspekten des Forschungsstandes*, Cirrus Working Papers 7, Bielefeld, https://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRuS-downloads/Schaefer-Tovar_2009_Forschung-Pent-LA-kurz_CIRRuS_WP7.pdf (Oktober 2018); Chestnut, R. Andrew (2003): *A preferential option for the spirit. The catholic charismatic renewal in Latin America's new religious economy*, in: *Latin American politics and society*, Vol. 45, S. 55–85; Frei, Daniel (2011): *Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen*. Münster; Währisch-Oblau, Claudia (2009): *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*. Leiden/Boston; Bergunder & Haustein (2006), *Migration und Identität*.

7.1 Herkunftskontext Spanien

7.1.1 Spanien und die Migration

Die spanische Migrationsgeschichte der letzten fünfhundert Jahre war vor allem eine Geschichte der Auswanderung. Ursprünglich nach Lateinamerika gerichtet, erlebte sie dort ihren Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen 1905 und 1913 brachen 1,5 Millionen Spanier*innen Richtung Argentinien, Brasilien, Uruguay und Venezuela auf. Nach Unterbrechungen durch die Weltkriege und den spanischen Bürgerkrieg 1936–1939 setzte sich zunächst die Auswanderung in diese Länder fort. Ende der 1950er Jahre verlor Lateinamerika jedoch zugunsten der westeuropäischen Staaten an Attraktivität und die jährlichen Zahlen der spanischen Auswanderung nach Übersee sanken bis Mitte der 1970er Jahre kontinuierlich.²⁴⁹

Als dann die Staaten Nord- und Westeuropas im Zuge ihrer wirtschaftlichen Entwicklung in den 1960er Jahren begannen, im grösseren Stil ausländische männliche Arbeitnehmer anzuwerben, veränderte sich die Richtung der spanischen Auswanderung vollends: Spanien wurde zu einem der Herkunftsländer von Gastarbeitern, die bis Mitte der 1960er Jahre vor allem von Frankreich, Deutschland und später auch von der Schweiz rekrutiert wurden. Um weniger abhängig allein von italienischen Gastarbeitern zu sein, warben Schweizer Firmen, die inmitten der kriegsgeschädigten Wirtschaftslagen der umliegenden Länder einen Aufschwung erlebten, vermehrt auch Spanier an. 1961 schloss die Eidgenossenschaft sogar ein Migrations-Abkommen mit Spanien ab.²⁵⁰

Die Energie- und Wirtschaftskrise von 1973/74 bedeutete ein Ende der Anwerbungen und führte auch zu einem drastischen Rückgang der spanischen Auswanderung. Diese erfolgte vor allem noch aus Gründen des Familiennachzugs. Die «betreute» Arbeitswanderung wurde für die anwerbenden Länder

²⁴⁹ Kreienbrink, Axel (2010): Einwanderungsland Spanien – Migrationspolitik zwischen Europäisierung und nationalen Interessen. Frankfurt am Main/London, <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/57893/migrationsgeschichte> (Oktober 2018).

²⁵⁰ Tognina, Andrea (2014): Zwischen Arbeitskräftemangel und Fremdenangst: https://www.swissinfo.ch/ger/schweiz-italien_zwischen-arbeitskraeftemangel-und-fremdenangst/38083426 (Oktober 2018).

immer mehr zu einem Konjunkturpuffer und konzentrierte sich auf die saisonale Wanderung mit Aufenthalten von meist weniger als einem Jahr.²⁵¹

Die spanische Auswanderung war zeitlich versetzt auch von einer erheblichen und anhaltenden Rückwanderung begleitet. Die bereits frühe Rückkehrbewegung dürfte sich damit erklären, dass die Demokratisierung Spaniens bei den Ausgewanderten neue Hoffnungen auf eine Zukunft im Herkunftsland weckten. Später dürfte wohl das erreichte Rentenalter der Migrant*innen Jahrzehnte nach den ersten Anwerbeabkommen den Ausschlag für eine Rückkehr gegeben haben. Deutliche Ausschläge zeigt auch die Rückkehrmigration aus Lateinamerika, die Mitte der 1990er Jahre, infolge der politischen Krisen, stark anstieg, mittlerweile jedoch das gleiche Niveau wie die europäische Rückkehrbewegung erreicht hat.²⁵²

Seit Mitte der 1980er Jahre stieg in der Folge des Beitritts zur Europäischen Union und des daran anschliessenden Wirtschaftswachstums auch in Spanien selbst der Anteil der ausländischen Bevölkerung an. Anfangs handelte es sich zu einem erheblichen Anteil um Nord- und Westeuropäer, die im südlichen Klima Spaniens ihren (Alters-)Wohnsitz suchten. Mit den verstärkten Süd-Nord-Wanderungen aus der «Dritten Welt» und nach dem Fall des «Eisernen Vorhangs» setzte eine vermehrte Einwanderung von Arbeitsuchenden aus Mittel- und Osteuropa sowie Ländern des armen Südens ein.²⁵³

Auch viele Lateinamerikaner*innen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten in Spanien niedergelassen, da sie für ihre Aufenthaltsgenehmigungen und Einbürgerungsverfahren von Sonderrechten profitieren können.²⁵⁴ Über Spanien finden viele Zuwander*innen aus Lateinamerika den Weg dann auch in die Schweiz.

Nach Ausbruch der globalen Krise der Finanz- und Wirtschaftssysteme 2009 und der Wirtschaftskrise im eigenen Land wanderten in den vergangenen

²⁵¹ Martínez Calero, Mercedes & Rohloff, Sigurður A. (2016): Bürgerschaftliches Engagement und Bildungserfolg: Spanische MigrantInnen der ersten Generation und ihre Nachkommen in Deutschland. Wiesbaden, S. 187.

²⁵² Vgl. für Deutschland Kreienbrink, Axel (2004): Vom Auswanderungsland zum Einwanderungsland, <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/57893/migrationsgeschichte> (Oktober 2018).

²⁵³ D'Amato, Gianni (2008): Historische und soziologische Übersicht über die Migration in der Schweiz, in: Schweizerisches Jahrbuch für Entwicklungspolitik, Vol. 27 (2), S. 177–195, <https://journals.openedition.org/sjep/340>; Kreienbrink, Axel (2010): Einwanderungsland Spanien.

²⁵⁴ Gratius (2005), Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika, S. 20–22.

Jahren wieder vermehrt junge Spanier*innen in wirtschaftlich starke Länder, so auch in die Schweiz, aus.²⁵⁵

7.1.2 Spanische Religiosität

Spanien gilt bis heute als mehrheitlich katholisches und im Verhältnis zu anderen europäischen Staaten stark religiöses Land. Auch die Weitergabe der in der Kultur verankerten Religion scheint zu funktionieren, geben doch über achtzig Prozent der dazu Befragten an, dass sie religiös sozialisiert wurden.²⁵⁶

Dennoch zeichnete sich vor allem bei den jüngeren Generationen in den letzten Jahrzehnten eine Veränderung in Richtung institutioneller Distanzierung ab, die mit einem Abbruch des religiösen Tradierungsprozesses und der Entscheidung zur Konfessionslosigkeit einhergeht. Tradierungsabbruch, Distanzierung und konfessionelle Ungebundenheit verhalten sich zahlenmässig ähnlich zu den Entwicklungen in den anderen Ländern Europas. Im Jahr 1974 gaben noch 96% der spanischen Bevölkerung an, katholisch zu sein, um 2000 waren es bereits unter 90% und 2015 nur noch ca. 68%.²⁵⁷ Entsprechend stieg die Zahl der Konfessionslosen an. Sie liegt seit 2015 über 20%, das Pew Research Center zählt aktuell sogar 30% Konfessionslose in Spanien.²⁵⁸ Nur ca. 8% der Bevölkerung geben an, einer anderen Religion anzugehören, die Protestant*innen – vornehmlich aus Lateinamerika zugewandert – eingeschlossen.²⁵⁹ Als diese seit den 1990er Jahren im Zuge der Finanz- und Wirtschaftskrisen in ihren Herkunftsländern in grösserer Zahl nach Europa und aufgrund

²⁵⁵ Pfeffer-Hoffmann, Christian (2015): Neue Arbeitsmigration aus Spanien und Italien nach Deutschland, https://minor-kontor.de/wp-content/uploads/2018/04/Minor_LaNA_Neue-Arbeitsmigration-aus-Spanien-und-Italien-nach-Deutschland_Web.pdf (Oktober 2018), S. 75–117.

²⁵⁶ Pickel, Gert (2013): Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich., S. 25, https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religiositaet_im_internationalen_Vergleich.pdf (Juni 2019).

²⁵⁷ Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS 1974, 2000, 2015; Pew-Templeton errechnet für 2020 noch insgesamt 75% Christen in Spanien: http://www.globalreligiousfutures.org/countries/spain/religious_demography/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010 (Oktober 2018).

²⁵⁸ <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (Oktober 2018).

²⁵⁹ Casanova (2008), Religiosität in Spanien; http://www.globalreligiousfutures.org/countries/spain/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2020®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016 (Oktober 2018). Casanova geht davon aus, dass angesichts der Zuwanderungszahlen die Muslim*innen und auch die orthodoxen

der vereinfachten Zuwanderungsbestimmungen insbesondere nach Spanien einreisten, verdreifachte sich die Zahl der protestantischen Gemeinschaften.²⁶⁰

Die Zahlen zeigen, dass der religiöse Pluralismus und damit der religiöse Wettbewerb in Spaniens Gesellschaft nach wie vor eher niedrig sind. Die katholische Kirche verfügt über ein nahezu uneingeschränktes Monopol im religiösen Feld, obschon sie laufend Mitglieder verliert. Dabei entspricht die Zahl der Nichtreligiösen der Zahl der Personen ohne Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Wer sich also als religiös bezeichnet, der versteht sich in der Regel als katholisch im Sinne des offiziellen Katholizismus.²⁶¹

Die Distanzierung von der institutionellen Religion zeigt sich auch in anderen Bereichen: Bei nur 22% der befragten Spanier*innen ist die Bereitschaft vorhanden, Aspekte ihrer religiösen Orientierung und Praxis zu hinterfragen. In der spanischen Bevölkerung finden sich bisher nur wenige Belege für eine Verschiebung in Richtung einer reflexiv-individualisierten Religiosität, die sich beispielsweise auch ausserhalb der religiösen Institutionen praktizieren lässt. Spanier*innen sind auf religiösem Gebiet nicht Suchende, vielmehr zeigen sie sich mit ihrer religiösen Situation zufrieden. Entsprechend hoch ist die Zahl der religiös Praktizierenden. Interessanterweise hat die Religion aber im

Christ*innen in den Stichproben der Untersuchung unterrepräsentiert sind, was die Frage der religiösen Pluralisierung etwas anders gewichten dürfte. Casanova (2008), *Religiosität in Spanien*, S. 232.

²⁶⁰ Gratius (2005), *Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika*, S. 165.

²⁶¹ Finanziert wird die katholische Kirche vom spanischen Staat auf Grundlage eines Vertrages mit dem Heiligen Stuhl und nicht aus direkt entrichteten Kirchensteuern der Mitglieder, weshalb ein Kirchenaustritt für sie keine finanziellen Vorteile bringt. Seit 2007 müssen allerdings die Steuerzahler selbst entscheiden, ob 0,7 % der Lohn- bzw. der Einkommensteuer kirchlichen oder anderen sozialen bzw. kulturellen Zwecken zufließen sollen. Treffen sie keine Entscheidung, wird dieser obligatorische Steuerbetrag direkt diesen anderen Zwecken zugeführt. Vgl. <http://www.conferenciaepiscopal.es/?s=Asignacion+tributaria> (Februar 2018).

Es ist für Spaniens Katholik*innen auch nicht ohne weiteres möglich, sich von der Kirche loszusagen, da das spanische Recht den Akt des Kirchenaustritts nicht kennt und Spaniens katholische Kirche höchststrichterlich von der Pflicht entbunden wurde, die Daten ihrer Mitglieder auf deren Wunsch aus den Kirchenbüchern zu löschen. Zu dieser Entscheidung des obersten Gerichtshofes in Spanien kam es unter anderem, da sich «das als besonders konservativ geltende Erzbistum von Valencia weigerte, Tilgungen jeder Form vorzunehmen». Das Erzbistum hatte sich auch nicht von Weisungen der spanischen Datenschutzbehörde (AEPD) beeindrucken lassen und strengte zahlreiche Rechtsverfahren an, wobei es vor der Entscheidung des obersten Gerichtshofes in 171 Fällen unterlag. Vgl. dazu *Spanien Lexikon: Kirchensteuer und Kirchenaustritt in Spanien*, <http://www.spanien-bilder.com/lexikon/kirchensteuer-kirchenaustritt.htm> (Februar 2018).

Alltagsleben der Menschen im Vergleich zu Familie, Bildung, Freizeit, Beruf und Politik wenig Bedeutung. Viele bestreiten, dass ihre Religiosität einen substantiellen Einfluss auf die anderen Lebensbereiche – wie die Beziehung zum Ehepartner/zur Ehepartnerin, die Sexualität oder den Umgang mit Krankheiten hat. Davon ausgenommen ist die religiöse Erziehung der Kinder, die durchgehend einen hohen Stellenwert genießt. Grundsätzlich ist aber die Tendenz zu beobachten, dass die Religiosität von den anderen Lebensbereichen abgetrennt und ausdifferenziert wird. Damit verliert sie auch an Zentralität. Nach ihrer Religiosität befragt, erklärte sich fast die Hälfte der Population (47%) für entweder «gar nicht religiös» (22%) oder «wenig religiös». Dagegen schätzten sich bei der Befragung von 2007 nur 5% als «sehr religiös» und 16% als «ziemlich religiös» ein. Trotzdem erklärten später 51% der Befragten, sie hätten einen starken Glauben an Gott und 34% gaben an, sie besuchten mindestens einmal im Monat einen Gottesdienst. Weitere 43% sagten, sie beteten mindestens einmal in der Woche. Diese Diskrepanz zwischen den höheren Prozentzahlen bei den Angaben zu persönlichem Glauben und Religionsausübung und den niedrigen Prozentzahlen bei der Selbsteinschätzung hinsichtlich der Religiosität kann, so der Soziologe José Casanova, ein Hinweis darauf sein, dass sich die Spanier*innen weniger religiös sehen möchten, als sie in Wirklichkeit sind. Halten sie mit ihrer Religiosität hinterm Berg, weil in einer als säkular geltenden Gesellschaft das Religiös-Sein nicht als positive Eigenschaft gilt? Die Diskrepanz umfasst nicht nur beide Geschlechter, sondern zieht sich auch durch alle Altersklassen hindurch. Besonders deutlich zeigt sie sich in der jüngsten Altersgruppe, was als Bestätigung des sozialen Drucks gelesen werden kann, der auf Anpassung an die gesellschaftlichen Normen zielt. Tatsächlich gaben nur 6% der jungen Spanier*innen zwischen 18 und 29 an, religiös zu sein. 34% der gleichen Gruppe bekannten aber gleichzeitig, an Gott zu glauben, 24% gaben an, mindestens einmal pro Woche zu beten und 15% erklärten, mindestens einmal monatlich zur Kirche zu gehen. Hat in Spanien die allgemeine Anerkennung der Säkularisierungsthese dem Säkularisierungsprozess Vorschub geleistet, jedoch nur vordergründig? Oder lässt sich das Phänomen damit erklären, dass die Spanier*innen sich lieber als «spirituell» denn als «religiös» bezeichnen? Das spirituelle Selbstbild der Befragten entspricht nämlich viel eher ihrer Religionsausübung als das religiöse Selbstbild. Dabei zeigten sich die Frauen auffällig religiöser und spiritueller als die Männer.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in Spanien, wie in allen Ländern Europas, die institutionelle Religiosität seit Jahrzehnten und mit jedem Generationenwechsel an Bedeutung verliert, obschon die Zahlen der Zugehörigkeit weiterhin sehr hoch geblieben sind. Gleichzeitig gibt es Hinweise darauf, dass sich die Kluft zwischen Selbstbeschreibung und Religionsausübung allmählich stabilisiert. Nach wie vor signalisiert eine grosse Zahl von Menschen Hoffnung auf Transzendenz, auch wenn sie sich gleichzeitig als institutionell ungebunden bezeichnen und keine ausgeprägt religiöse Haltung aufweisen.²⁶²

7.2 Herkunftskontext Lateinamerika

7.2.1 Lateinamerika und die Migration

Noch bis Mitte der 1970er Jahre war Lateinamerika eine klassische Einwanderregion. Heute ist es ein Subkontinent der Auswanderung. Etwa 30 Millionen Lateinamerikaner*innen leben aktuell nicht in dem Land, in dem sie geboren wurden, wie eine Studie der Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik (CEPAL), einer Organisation der UNO, die sich mit wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen in der Region befasst, zeigt. Prinzipiell gibt es, laut CEPAL, drei Hauptmigrationsströme in Lateinamerika: Die Hälfte aller Auswandernden gehen in die Vereinigten Staaten, ein Viertel verteilt sich auf den Rest der Welt – etwa Kanada, Spanien und Italien – und das andere Viertel bleibt in der Region. Die Wahl des Aufnahmelandes richtet sich nach Kriterien wie der geographischen Nähe, bestehenden Verwandtschaftsbeziehungen, der Situation des Arbeitsmarktes, kulturellen Affinitäten und den Beziehungen zwischen Herkunfts- und Residenzland. Während die lateinamerikanische Auswanderung innerhalb der Region und in den Rest der Welt im Grossen und Ganzen in geordneten und legalen Bahnen verläuft, hat die illegale Einwanderung vor allem in die USA aus Mexiko und Mittelamerika in den letzten Jahrzehnten dramatische Ausmasse angenommen.²⁶³

²⁶² Casanova (2008), Religiosität in Spanien; Pickel (2013): Religionsmonitor, S. 24–26.

²⁶³ Gratius (2005): Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika, S. 165. <https://www.cepal.org/sites/default/files/infographic/files/migration.pdf> (Februar 2018); vgl. Pellegrino, Adela (2004): Migration from Latin America to Europe: Trends and

Während die Auswander*innen bis in die 1960er und 1980er Jahre vor Militärdiktaturen und Bürgerkriegen flohen,²⁶⁴ verliessen sie später ihre Länder vor allem aus wirtschaftlichen Motiven bedingt durch Armut, Arbeitslosigkeit, eine rudimentäre Sozialversorgung und geringe Chancen für berufliches Fortkommen und sozialen Aufstieg. Auch gesellschaftspolitische Gründe wie nationale Instabilität, Kriminalität, mangelnde demokratische Partizipation und Rechtsunsicherheit waren und sind Push-Faktoren der lateinamerikanischen Migration.²⁶⁵ Seit den 1990er Jahren kann beobachtet werden, dass sich die Migrationsmotive diversifizieren und lateinamerikanische Zuwander*innen vermehrt den Weg über Spanien wählen. Für Menschen lateinamerikanischer Herkunft genügen in Spanien zwei Jahre legalen Aufenthalts, um sich einbürgern zu lassen. Dazu kommt, dass in Spanien die Sans-Papiers ohne grosse Hindernisse eine Aufenthaltsbewilligung bekommen. Die relativ einfache Legalisierung ihres Aufenthalts und der erleichterte Zugang zu einem EU-Pass erleichtern den Zuwandernden aus Lateinamerika auch den Zugang in die Schweiz, indem sie von der Personenfreizügigkeit Gebrauch machen können. Statistiken belegen, dass im Jahr 2005 829 Personen spanischer Nationalität in die Schweiz kamen, um hier zu arbeiten. Davon waren 6,8 Prozent südamerikanischer Herkunft. Bis 2010 stieg der Anteil von Menschen aus Ländern wie Argentinien, Bolivien oder Ecuador, die in der Schweiz die Arbeitsbewilligung erhielten, auf 17,7 Prozent.²⁶⁶

In der Schweiz war die Zahl der lateinamerikanischen Zuwander*innen im Vergleich zu den Gastarbeitenden aus Südeuropa immer klein und ist auch heute im Vergleich zu anderen Zuwanderungsgruppen gering.

Policy Changes. IOM, International Organization for Migration, <http://www.oas.org/atip/migration/iom%20report%20migration%20lac%20to%20eu.pdf> (Dezember 2015).

²⁶⁴ Tausende von Personen in Chile, Argentinien, Bolivien und Kolumbien sahen sich gezwungen, ihre Länder zu verlassen und Zuflucht in Europa zu suchen. So etwa nach dem Militärputsch in Chile vom September 1973, als chilenische Flüchtlinge in grosser Zahl nach Europa kamen. Das neue Regime zeigte sich besonders repressiv gegenüber den Mitgliedern und Anhängern linker Parteien, den Gewerkschaften und Bürgerinitiativen. Die Schweiz nahm 1973/74 ein Kontingent von 255 chilenischen Flüchtlingen auf. Siehe dazu: Bolzmann, Claudio (2004): Chilenische Flüchtlinge in Europa seit dem Militärputsch in Chile 1973, in: Bade, Klaus J. & Emmer, Pieter C. & Lucassen, Leo & Oltmer, Jochen (Hg.): Enzyklopädie Migration in Europa, S. 436–438.

²⁶⁵ Gratius (2005): Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika, S. 165–172.

²⁶⁶ Südamerikaner werden Spanier, um in der Schweiz zu arbeiten, Tagesanzeiger, 15. Februar 2012.

7.2.2 Lateinamerikanische Religiosität

Das Christentum ist auch in Südamerika unangefochten die vorherrschende Religion. Die Sonderstellung des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche geht auf die Eroberung des Kontinents durch Spanien und Portugal zurück. Die Region ist bis heute religiös relativ homogen und die Anteile sowohl nicht-christlicher Religionen als auch der Religionslosen an der Gesamtbevölkerung sind äusserst gering.²⁶⁷ Trotzdem sind die indigenen Religionen sowie nicht katholische Konfessionen und Denominationen allgegenwärtig. Viele Menschen orientieren sich gleichzeitig an mehreren Religionen und Konfessionen. Die Mehrheit der Bevölkerung versteht sich ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit als sehr religiös, wobei der Anteil der Hochreligiösen innerhalb des Protestantismus am höchsten ist. Gemäss der Studie des Pew Research Center, die 2014 in 18 Ländern Lateinamerikas zu religiöser Zugehörigkeit, religiösen Einstellungen und Praktiken durchgeführt wurde²⁶⁸, sieht die religiöse Landschaft Lateinamerikas wie folgt aus

Mit über 425 Millionen leben fast 40% aller Katholik*innen weltweit in Lateinamerika. Doch während in den 1960er Jahren noch mehr als 90% der Bevölkerung katholisch war, sind es heute nur noch ungefähr 70% der Erwachsenen. Dieser Mitgliederschwund ist einerseits bedingt durch eine Verschiebung zum Protestantismus und andererseits durch eine wachsende Distanzierung der Menschen von der institutionellen Religion bzw. der Grosskirche. Mit anderen Worten, 84% aller Lateinamerikaner*innen geben heute an, dass sie katholisch sozialisiert worden sind, während sich nur noch 69% der Befragten auch tatsächlich als Katholik*innen verstehen. Im Gegensatz dazu bestätigen nur 9% der protestantischen Christ*innen, dass sie protestantisch erzogen wurden, während sich aber 19% der Bevölkerung als protestantisch verstehen bzw. einer protestantischen Gemeinschaft zugehörig fühlen. Die Nichtkonfessionellen machen einen Anteil von 8% aus, obschon nur die Hälfte von ihnen auch so erzogen wurde.

²⁶⁷ Schäfer (2008), Dynamik des religiösen Feldes.

²⁶⁸ Pew Research Center (Hg., 2014): Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region, <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (November 2018).

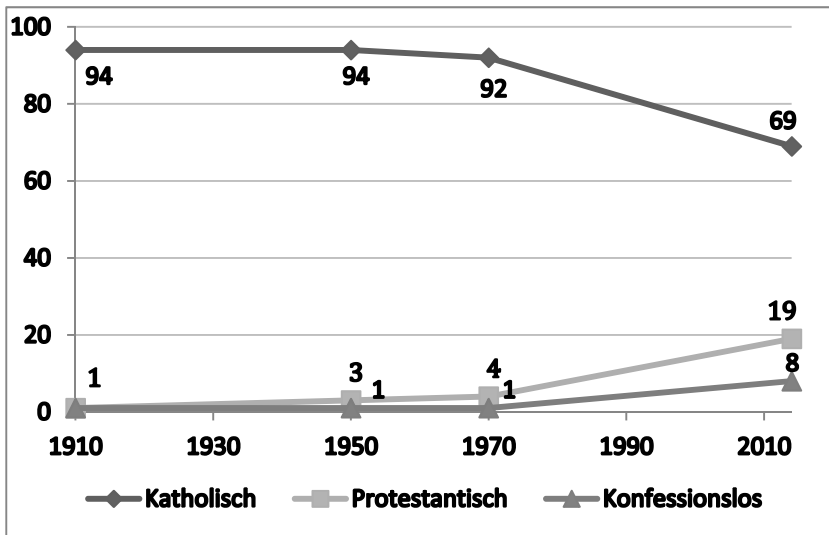


Abbildung 8: Verschiebungen zwischen Katholizismus, Protestantismus und Nichtkonfessionellen²⁶⁹

Die Verschiebungen weg vom Katholizismus hin zum Protestantismus fanden in den meisten Fällen innerhalb einer Generation statt. Die meisten Befragten begründeten ihren Wechsel mit dem Wunsch nach einer persönlicheren Gottesbeziehung und Gotteserfahrung (81%), nach einem anderen Religiositäts- bzw. Frömmigkeitsstil (69%), einer stärkeren moralischen Orientierung (60%) oder einer Kirche, die ihre Mitglieder unterstützt (59%). Viele von ihnen entschlossen sich zu einem Wechsel (58%), weil sie von Mitgliedern der neuen Kirche angesprochen und eingeladen wurden. Jüngere Konvertit*innen erzählten auch von einem Konversionserlebnis, das sie zu einem Wechsel veranlasste.²⁷⁰

Die Protestant*innen Lateinamerikas, die keine homogene Gruppe darstellen, sondern einer Vielfalt von unterschiedlichen Gruppen und Denominationen angehören, zeigen sich verbindlicher und engagierter als die Katholik*innen: Sie besuchen den Gottesdienst häufiger, beten häufiger, lesen regelmässig die Bibel und messen der Religion im Leben eine zentrale Bedeutung bei. Sie

²⁶⁹ Vgl. <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>, S. 26 (November 2018).

²⁷⁰ Ebd., S. 31–39.

sind im Durchschnitt auch wertkonservativer als die Angehörigen der katholischen Kirche. Abweichungen zu diesen Befunden zeigen sich in Argentinien, Chile und Uruguay, deren Bevölkerungen stark säkularisiert sind.²⁷¹

Im Gegensatz zu den Befunden in Westeuropa geht in Lateinamerika die religiöse Vitalität oft mit Prozessen der Modernisierung zusammen. Gerade der Protestantismus, v. a. der amerikanisch geprägte Protestantismustyp, ist seit seinem Erscheinen in Südamerika immer wieder als Partner liberaler Interessen aufgetreten und zu einem Motor gesellschaftlicher Transformationen geworden.²⁷² Aktuell agiert neben den historischen protestantischen Gemeinschaften vor allem die pentekostale Bewegung mit ihren zahlreichen Gemeinschaften. Sie ist die weltweit am stärksten wachsende religiöse Bewegung im 20. Jahrhundert.²⁷³ Sie stellt ein starkes religiös dynamisches Moment in der Gesellschaft dar und gefährdet gerade im urbanen Raum die religiöse Monopolstellung der katholischen Kirche, die seit den 1970er Jahren versucht, in den eigenen Reihen mit der aus den USA überschwappenden «Charismatischen Erneuerung» auf den Trend zu reagieren. Mehr als die Hälfte aller protestantischen Lateinamerikaner*innen gehören entweder einer pentekostalen Denomination an oder betrachten sich, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit, als pentekostal bzw. charismatisch religiös. Der Anteil der vom (Neo-)Pentekostalismus geprägten Charismatiker*innen in der katholischen Kirche ist beträchtlich, wie Studien des Pew Research Center zeigen:

²⁷¹ Ebd. S. 19–20., vgl. Pickel, Gert (2011): Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden, S. 374.

²⁷² Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde in manchen protestantischen Kreisen der Protestantismus als Schlüssel zum wirtschaftlichen und politischen Erfolg Grossbritanniens und der USA betrachtet. Sie wollten darum die «Pfeiler anglo-amerikanischer Macht» auch in Lateinamerika etablieren und so der «Unwissenheit» und dem «Aberglauben» entgegenzutreten, die sie als die eigentlichen Ursachen für die wirtschaftliche Stagnation der Länder erachteten. Missionare aus den USA brachten in der Folge eine triumphalistische und endzeitliche Erweckungsreligiosität nach Lateinamerika, die gepaart war mit einer wirtschaftlichen und politischen Expansionsmentalität. Dazu kamen nationale Bestrebungen, Immigranten anzuwerben und in unterbesiedelten Regionen anzusiedeln, um dort die einheimische Industrie anzukurbeln. In der Folge kamen deutsche Mennoniten nach Argentinien, Paraguay und Uruguay sowie russische Siedler nach Mexiko oder italienische Waldenser in die südlichen Länder Lateinamerikas. Siehe dazu: Cruz, Joel M. (2014): *The Histories of the Latin American Church. A Handbook*. Minneapolis, S. 29–30.

²⁷³ <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>, S. 15 (November 2018).

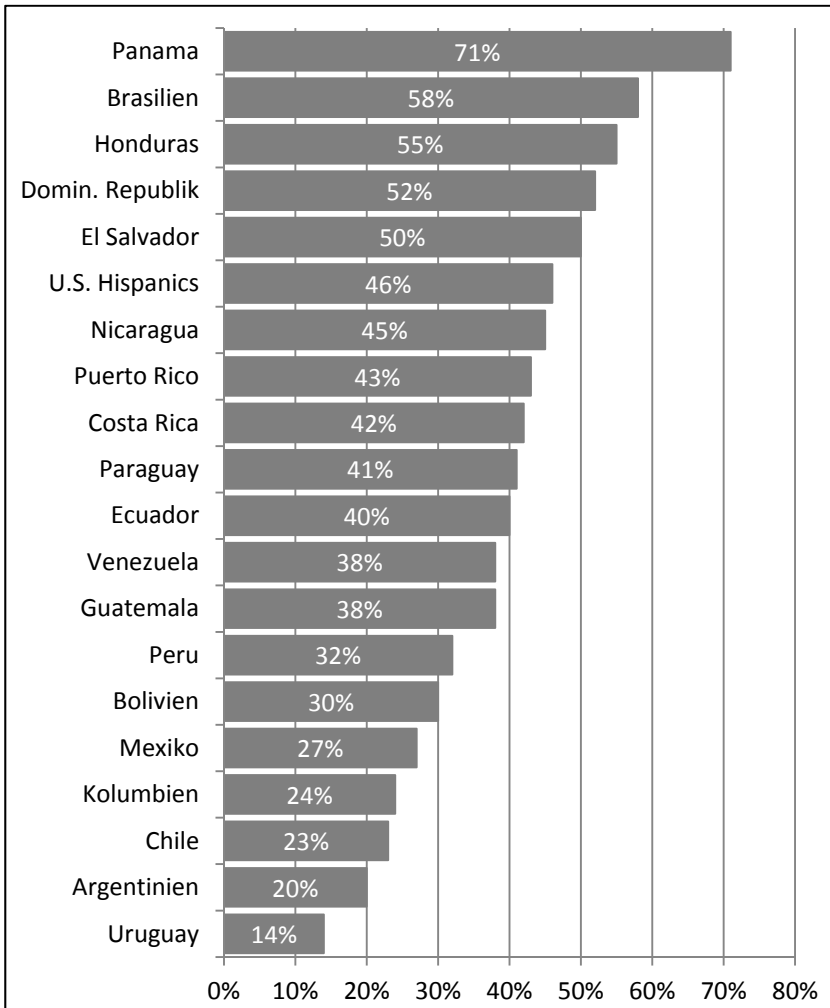


Abbildung 9: Charismatische Bewegung²⁷⁴

²⁷⁴ Vgl. <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>, S. 64 (November 2018).

Die pentekostale Bewegung hat eine neue Grundgestalt der Religion herausgebildet, die konfessionsübergreifend agiert und sich mit dem gesellschaftlichen Wandel verbindet, und dies auf immer wieder andere Weise.²⁷⁵

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Religiosität den Menschen in Lateinamerika im Vergleich zu den Menschen in Westeuropa deutlich wichtiger ist. Dabei zeigen sich auch bedeutsame Unterschiede zwischen Protestant*innen und Katholik*innen. Erstere bewerten die Religiosität tendenziell höher als letztere, wobei vor allem die Neo-Pentekostalen zu den Hochreligiösen gezählt werden können. Sie zeigen ein hohes religiöses Engagement im Bereich des Gottesdienstbesuchs und weiterer religiöser Aktivitäten, wie Bibelstudium und Gebet, pflegen Kontakte zu Gleichgesinnten auch über die unmittelbare Nachbarschaft hinaus und sehen sich einem bestimmten Lebensstil und einer aktiven missionarischen und diakonischen Tätigkeit verpflichtet. Das macht sie als religiöse Akteur*innen im Feld stark und auch sichtbar.²⁷⁶

7.2.3 Einschub: (Neo-)Pentekostalismus

Der Pentekostalismus bzw. die Pfingstbewegung ist eine globale Bewegung, deren Ursprung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Nordamerika verortet wird, von wo aus sie sich in den folgenden Jahrzehnten über die ganze Welt verbreitete²⁷⁷ und auch die Entstehung von Mega-Gemeinden²⁷⁸ und Para-Gemeinden²⁷⁹ evangelikaler und pentekostaler Prägung begünstigte.²⁸⁰

Der Funke wurde, so die Überlieferung, 1901 in Topeka, der Hauptstadt des US-Bundesstaates Kansas, durch den methodistischen Heiligungsprediger Charles Fox Parham, der neue Textuntersuchungen zur Glossolalie im Neuen

²⁷⁵ Eckholt, Margit (2013): Kirche der Armen, in: Delgado, Mariano & Sievernich, Michael (Hg.): Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute. Freiburg, S. 205–224.

²⁷⁶ Schäfer, Heinrich (2009): Lateinamerika: Dynamik des religiösen Feldes, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh, S. 481–505, hier S. 492–493, 503–504.

²⁷⁷ Coleman, Simon (2000): The Globalisation of Charismatic Christianity, Cambridge.

²⁷⁸ Z. B. die Vineyard Church, die bald zu einer weltweiten Bewegung heranwuchs.

²⁷⁹ Z. B. Campus Crusade for Christ oder die House-Church-Bewegung.

²⁸⁰ Thumma, Scott & Travis, Dave & Bird, Warren (2006): Megachurches Today 2005: Summary of Research Findings, Hartford Institute for Religious Research, Hartford Connecticut.

Testament anregte, entfacht. Vorangetrieben wurde seine Initiative dann ab 1906 von dem afroamerikanischen Prediger William J. Seymour, der in seinen erwecklichen Gebetsversammlungen an der Azusa Street in Los Angeles die neuen Einsichten umsetzte.²⁸¹ Die Genese der Pfingstbewegung muss jedoch auch im Zusammenhang mit dem missionarischen Aufbruch während des 19. Jahrhunderts gesehen werden, der oft im Zusammenspiel mit den indigenen Religionen zu Aufbrüchen überall auf der Welt geführt und so den Boden für eine Bewegung globalen Ausmasses bereitet hatte.²⁸²

Das Programm der entstehenden pfingstlichen Bewegung betonte die Notwendigkeit einer «Geistestaufe», d. h. einer Erfüllung durch den Heiligen Geist nach Apostelgeschichte 10,44ff. Als notwendige Folge jeder wahren «Bekehrung» manifestiere sie sich in der Fähigkeit der Bekehrten, in «Zungen» reden zu können (Glossolalie). Dieses äusserlich wahrnehmbare Symptom wahrer Bekehrung vermochte unter den Gläubigen jeden Zweifel und jede Unsicherheit über die Echtheit des eigenen Glaubens bzw. des Glaubens der anderen auszuräumen. Das Sprechen wird dabei nicht kognitiv gesteuert und die Rede ist nicht an Syntax und Vokabular einer bestimmten Sprache gebunden.²⁸³ Trotzdem wurde die Geistesgabe der Zungenrede oft auch als geistgegebene Fähigkeit verstanden, in fremden Sprachen reden zu können, d. h. ohne sie je erlernt zu haben. Die Xenoglossie wurde als wirksames Instrument der Mission betrachtet, die den Missionaren das mühsame Erlernen fremder Sprachen ersparte, und verband sich mit der Erwartung einer globalen Endzeit-Erweckung vor der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi. In diesem Sinne wurde der Aufbruch an der Azusa Street auch als zweites Pfingsten oder «Spätregen» (Latter Rain) in der Geschichte des Christentums bezeichnet und als Auftakt zu einer globalen Bewegung und einem globalen Auftrag verstanden.²⁸⁴

²⁸¹ Coleman (2000), *The Globalisation of Charismatic Christianity*.

²⁸² Bergunder, Michael (2005): Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: *Zeitschrift für Mission*, Bde. 1–2, S. 79–91, hier S. 80.

²⁸³ Dieses Phänomen ist nicht auf bestimmte Formen des Christentums beschränkt, es kann auch in anderen Religionen und Kulturen bei Schamanen oder Sehern auftreten. Das wissenschaftliche Bibel-Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48933/> (November 2018).

²⁸⁴ Hempelmann, Reinhard (2006): 100 Jahre Azusa-Street Erweckung, https://www.ezwo-berlin.de/html/15_1156.php (November 2018); Geldbach, Erich (2005): Freikirchen: Erbe, Gestalt, Wirkung. 2. überarbeitete Auflage, in: *Evangelischer Bund* (Hg.): *Bensheimer Hefte*, Bd. 70, S. 268.

Um 1908 hatte die Pfingstbewegung bereits in ungefähr 50 Ländern Wurzeln geschlagen. Doch die Missionare mussten zunehmend feststellen, dass sich ihre Hoffnungen auf missionarische Xenoglossie nicht wie erwartet erfüllten. Diese Lehre wurde darum in der Praxis wieder aufgegeben. Obschon nach 1910 die Erweckungsstimmung unter den Missionaren einer allgemeinen Ernüchterung Platz machte, formierten sich erste Netzwerke, Gemeinschaften und Organisationen, die sich mit der Pfingstbewegung identifizierten. Zahlreiche Anhängergemeinschaften entstanden und die Erlebnisse und Erfahrungen von Los Angeles verbreiteten sich in den USA, Südamerika, Afrika, Asien und schliesslich auch in Europa.²⁸⁵ Die eschatologische Dimension trat zunehmend in den Hintergrund und es erfolgte eine Konzentration auf eine erfahrungsorientierte Spiritualität.²⁸⁶

Im deutschsprachigen Raum war die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer Unsicherheit über das neue pfingstlerische Phänomen geprägt. Zwischen den Befürworter*innen und Gegner*innen kam es zu einer durch gegenseitige Abgrenzung geprägten Auseinandersetzung. Die Nachwirkungen der «Berliner Erklärung» von 1909, einer Resolution, in der sich die pietistische Gemeinschaftsbewegung von der entstehenden Pfingstbewegung distanzierte, indem sie diese als «nicht von oben, sondern von unten» abqualifizierte und als nicht zur evangelikalen Bewegung gehörend ausgrenzte, sind bis in die Gegenwart spürbar.²⁸⁷

In den 1960er und 1970er Jahren erfuhr die Bewegung von den USA ausgehend einen zweiten Aufschwung, der sich erneut global ausdehnte. Das Wirken nicht denominationell gebundener, pfingstlerisch geprägter Laienorgani-

²⁸⁵ Böckel, Holger (1999): Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender Systeme. Leipzig, S.46ff; Zimmerling, Peter (2001): Die charismatischen Bewegungen. Göttingen, S. 36ff.; Hollenweger, Walter (1997): Charismatisch-pfingstlerisches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen. Göttingen, S. 250ff.

²⁸⁶ Bergunder (2005), Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, S. 81–82; vgl. Gerloff, Roswith (2003): Pfingstbewegung/Pfingstkirchen III: Asien, Afrika, Lateinamerika, in: RGG IV, S. 1237–1241.

²⁸⁷ Berliner Erklärung 1909: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:zungenbewegung:zb-berliner_erklaerung (November 2018); Edel, Eugen (1949): Der Kampf um die Pfingstbewegung. Mülheim-Ruhr; Böckel, Holger (1999): Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung, S. 50; Kern, Thomas (1998): Schwärmer, Träumer und Propheten. Charismatische Gemeinschaften unter der Lupe. Frankfurt am Main, S.21.

sationen und Missionswerke²⁸⁸, das ökumenisch orientierte Auftreten pfingstlerisch verwurzelter Persönlichkeiten²⁸⁹ sowie die Wirkungswelle der von der pfingstlerischen Frömmigkeit geprägten Hippie-Bewegung verliehen dem Aufbruch zudem ein konfessionsüberschreitendes Moment.²⁹⁰ Wandernde Laien, aber auch Kleriker und Theolog*innen, die das pfingstlerische Grunderlebnis der Geistestaufer erfahren hatten, wirkten als Multiplikator*innen und Importeur*innen pfingstlerischer Elemente in die unterschiedlichsten Settings hinein. Formen pfingstlerischer Frömmigkeit fanden dadurch erstmals auch Eingang in die Mittel- und Oberschicht und entfalteten eine Attraktivität unter Gebildeten. Damit kam ein reflexives Moment in die Bewegung, das dazu führte, dass separatistische Tendenzen²⁹¹, überspannte Naherwartungen des Kommens Christi und eine etablierte Theologie- und Wissenschaftsfeindlichkeit zunehmend an Bedeutung verloren. Diese neo-pfingstlerische Frömmigkeit drang unter dem Begriff der «Charismatischen Erneuerung»²⁹² seit den 1960er Jahren auch in die etablierten Grosskirchen und «Mainstream»-Konfessionen ein. In den verschiedensten protestantischen Gemeinschaften, aber auch in den evangelischen und katholischen Grosskirchen entstanden in der Folge zahlreiche (neo)pentekostale Gruppen. Mit der Selbstbezeichnung «Charismatiker» grenzten sich diese oft dezidiert von der klassisch-freikirchlich geprägten Pfingstbewegung und Pfingsttheologie ab. Diese Bewegung innerhalb der etablierten Konfessionskirchen wird in der Literatur als «Charismatische Bewegung» bezeichnet.²⁹³

Die Integration von pfingstlerischen Frömmigkeitselementen in andere konfessionelle Traditionen, Theologien und soziale Realitäten führte zu ihrer Reinterpretation und teilweise auch zu ihrer Dekonstruktion. Insbesondere das

²⁸⁸ Nennenswert sind hier u. a.: Youth With a Mission (YWAM), Operation Mobilization (OM), Campus Crusade for Christ (Cru).

²⁸⁹ Z. B. David J. du Plessis, Generalsekretär der Welpfingstkonferenzen.

²⁹⁰ Kern (1998), Schwärmer, Träumer und Propheten, S. 23.

²⁹¹ Während in der Anfangszeit der Pfingstbewegung die Geistgetauften ihre Ursprungsgemeinschaften oft verliessen, um sich einer pfingstlerischen Gemeinschaft anzuschliessen, änderte sich dies ab den 1960er Jahren. Viele blieben in ihren nicht pfingstlerisch geprägten Kirchen und Gemeinschaften und versuchten dort, ihre Erfahrungen mit anderen zu teilen.

²⁹² Böckel (1999), Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung, S. 55ff.

²⁹³ Reimer, Hans-Diether (1987): Wenn der Geist in der Kirche wirken will – ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung. Stuttgart, S. 26ff.; Zimmerling (2001), Die charismatischen Bewegungen, S. 40f.

pfingstlerische Stufenschema der Bekehrung, die als Prozess der Busse, Lebensübergabe und schliesslich der Geistestaufe verstanden wurde, erfuhr eine wachsende Ablehnung. Die Geistestaufe wurde nicht mehr zwingend mit der Zungenrede in Verbindung gebracht, sondern zunehmend als «Geisterneuerung» im Sinne einer Erneuerung des persönlichen Glaubens verstanden.²⁹⁴

In den 1980er Jahren zeichnete sich, unter anderem unter dem nachhaltigen Einfluss der Jesus-People-Bewegung, nochmals eine neue Tendenz ab. Das Bedürfnis nach gemeindeübergreifenden Zusammenschlüssen führte zu einer stark wachsenden Präsenz von «freien Charismatikern», die sich in unabhängigen Zentren²⁹⁵, neuen Gemeinschaften und Werken²⁹⁶ organisierten. Der Trend konnte sich trotz der vehementen Widerstände der örtlichen Gemeinschaften schliesslich etablieren. Diese Entwicklungsphase des Pfingstkirchentums wird von Insidern als die «Dritte Welle»²⁹⁷ bezeichnet. Die «Third-Waver-Generation» mit ihren Repräsentanten, den Amerikanern C. Peter Wagner und John Wimber sowie dem Koreaner David Yonggi Cho, war von Anfang an – personell und ideell – eng mit der Gemeindegrowthbewegung («Church-Growth-Movement») verbunden.²⁹⁸ Unter ihrem Einfluss gewann der «Power Evangelism»²⁹⁹ mit seinen Zeichen und Wundern³⁰⁰, seiner Erwartung des wiederkehrenden urchristlichen Prophetenamtes, seiner Kunde von

²⁹⁴ Zimmerling (2001), *Die charismatischen Bewegungen*, S. 42; Grossmann, Siegfried (Hg., 1995): *Heiliger Geist, Erfahrung und Gefühl – Eine Zwischenbilanz des charismatischen Aufbruchs im 20. Jahrhundert*. Referate und Hintergrundmaterial vom Forum Pneumatologie in Davos, S. 116ff.

²⁹⁵ Z. B. sind die Zentren von Youth with a Mission oder Campus für Christus überall auf der Welt anzutreffen.

²⁹⁶ Neugründungen aus dieser Zeit waren u. a. die Basileia-Gemeinden als Zweige der Vineyard-Bewegung aus den USA.

²⁹⁷ Springer, Kevin & Wimber, John (1987): *Riding the third Wave: What comes after Renewal?*, Basingstoke/Hants.

²⁹⁸ Ab den 1980er Jahren waren Bill Hybels von der Willow-Creek-Bewegung und Rick Warren von der Saddleback-Community-Church wichtige Exponenten der Bewegung. Vgl. Costella, Dennis (Hg., 1998): *The Church Growth Movement. An Analysis of Rick Warren's «Purpose Driven» Church Growth Strategy*, in: *Foundation. A Magazine of Biblical Fundamentalism*, March/April 1998.

²⁹⁹ Wimber, John & Springer, Kevin (1985): *Power Evangelism: Signs and Wonders Today*. London.

³⁰⁰ Wimber, John & Springer, Kevin (1987): *Power Healing*, San Francisco; Wimber, John & Springer, Kevin (Hg., 1986): *Die Dritte Welle des Heiligen Geistes*. Hochheim.

ausserordentlichen Gebetserhörungen³⁰¹ und seiner Strategie der geistlichen Kampfführung³⁰² grossen Auftrieb. Diese Welle, die in pfingstlerischen, charismatischen und traditionell evangelikalischen Kreisen eine grosse Attraktivität genoss, wurde durch die Erweckungsbewegung des «Toronto-Segens»³⁰³ zu Beginn der 1990er Jahre noch zusätzlich gesteigert. In diesem dritten Entwicklungsschub, der oft als neocharismatische Welle bezeichnet wird, präsentierte sich eine Glaubensform, in der Geistestaufe und Zungenrede ihre einstige Bedeutung verloren und einer Überzeugung Platz machten, die jedem gläubigen Christenmenschen, ungeachtet seiner Prägung und Zugehörigkeit, die Fähigkeit zugestand, ausserordentliche Geisterfahrungen machen zu können.³⁰⁴

Die Grenzen zwischen der klassischen Pfingstbewegung, der innerkirchlichen charismatischen Erneuerung und den freien neopfungstlerischen Szenen wurden im Laufe der Zeit immer fließender.³⁰⁵ Die Bewegung umfasst heute ein breites, vielschichtiges Spektrum, dessen Hauptstränge sich nicht mehr klar

³⁰¹ David Yonggi Cho und das Faith-Church-Movement griffen, in Anlehnung an das «positive-thinking», Techniken des positiven Bekenkens – «claim it and have it» –, der Visualisierung und der imaginativen Vorwegnahme von Gebetsanliegen auf («Prosperity Gospel»): Cho, David Y. (1984): *Prayer – Key to Revival*. Texas.

³⁰² Wagner, Peter C. (1992): *Warfare Prayer*. Ventura, CA.

³⁰³ Der Toronto-Segen im engeren Sinne hatte seinen Ursprung in der Airport-Vineyard-Gemeinde in Toronto anfangs der 1990er Jahre im Rahmen einer Veranstaltungsreihe mit Randy Clark, dem Vineyard-Prediger aus St. Louis. Er und der Hauptpastor der Airport Vineyard Toronto, John Arnott, gelten seither als die eigentlichen Väter des Toronto-Segens. Beeinflusst wurde die Bewegung von dem umstrittenen Heilungsprediger Benny Hinn, dem südafrikanischen Evangelisten Rodney Howard-Browne und dem argentinischen Assemblies-of-God-Prediger Claudio Freidzon. Tatsächlich war aber der ursprüngliche Satz an Geistesmanifestationen schon seit 1981 bei John Wimbbers Vineyard-Bewegung zu finden. Herausstechende Merkmale der Toronto-Manifestationen waren stundenlanges, hysterisch wirkendes Lachen, Zittern und Schütteln des Körpers, Umfallen und anschliessendes stundenlanges Liegenbleiben («Ruhen im Geiste»), Weinen, lautes Heulen, tagelang anhaltender Zustand geistiger Absenz («Trunkenheit im Geiste»), stammelndes Sprechen, taumelnder Gang usw. Zu diesen Zeichen traten im Laufe der Zeit neue Phänomene wie Tierlaute («Brüllen des Löwen») oder Körperstellungen wie die Gebärhaltung hinzu. Vgl. Hollenweger (1997), *Charismatisch-pfingstlerisches Christentum*, S. 256ff.

³⁰⁴ Zimmerling (2001), *Die charismatischen Bewegungen*, S. 42ff.; Kern (1998), *Schwärmer, Träumer und Propheten*, S. 27; Böckel (1999), *Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung*, S. 58f.

³⁰⁵ Vgl. Föller, Oskar (1994): *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*. Wuppertal/Zürich, S. 17.

identifikatorisch voneinander abgrenzen lassen, sondern an zahlreichen Stellen ineinander übergehen.³⁰⁶

Die Entstehungsgeschichte des Pfingstkirchentums und seine globale Weiterentwicklung zeigen deutlich, dass es sich um eine Bewegung handelt, die strukturell innovativ und flexibel ist. Ihre weltweite Präsenz, ihr Revitalisierungspotential, ihre konfessionelle und theologische Beweglichkeit, ihre kulturelle Kompetenz und ihre organisatorische Flexibilität machen sie zu einer der bedeutendsten sozialen Bewegungen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In ihrer Dynamik und Offenheit sowie in ihrer Komplexität und Heterogenität stellt sie darum eine typische globale Bewegung dar, das ist eine globale Bewegung mit lokalen Eigenschaften.³⁰⁷

Es ist ihre Kompetenz zur Enkulturation³⁰⁸, die der Bewegung ihre globale Triebkraft und ihre lokale Ausstrahlung verleiht und sie auf dem religiösen Markt zu einem konkurrenzfähigen Player macht.³⁰⁹ Ihre Stärke zeigt sich in der Flexibilität, sich auf kulturelle Befindlichkeiten und gesellschaftlichen Wandel einzulassen, sich der diesseitigen Welt zuzuwenden und dabei mit Gottes Eingreifen in dieser Welt zu rechnen.³¹⁰

Ihre nachhaltige Attraktivität in den Ländern des Südens verdankt die Bewegung, so der Soziologie David Martin, vor allem dem Tatbestand, dass sie eine popularisierte Form protestantischer Religiosität zu generieren vermag,

³⁰⁶ Böckel (1999), Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung, S. 60f.

³⁰⁷ Robertson, Roland (1998): Globalisierung, Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main, S. 192–220.

³⁰⁸ Als Enkulturation bezeichnet man «das Hineinwachsen des einzelnen in die Kultur der ihn umgebenden Gesellschaft», Duden Fremdwörterbuch. Der Begriff wird oft mit der Sozialisation des Menschen in Verbindung gebracht, der die Werte und Verhaltensweisen seiner Kultur und Gemeinschaft erlernt und internalisiert und so zu einem Teil der Gesellschaft wird. Der Begriff, der in der amerikanischen Ethnologie von Melville J. Herskovits geprägt wurde (Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology, New York 1949), wird oft vom geläufigeren Begriff «Inkulturation» abgelöst. Dieser meint jedoch eher das Einbringen von Verhaltensmustern, Gedanken und Ansichten von einer Kultur in eine andere.

³⁰⁹ Martin, David (1990): Tongues of the Fire: The Explosion of Pentecostalism in Latin America. Oxford, S. 52.

³¹⁰ Schäfer, Heinrich (2007): Vielfalt – Exorzismus – Weltende. Die besondere Dynamik der Pfingstbewegung, in: Bertelsmann Stiftung Religionsmonitor 2008, S. 199–218, hier S. 206.

die den Bedürfnissen der unteren und mittleren sozialen Schichten entgegenkommt,³¹¹ mit der vorhandenen Volksreligiosität korrespondiert und in der Praxis eine bemerkenswerte Schnittstelle zum jeweiligen lokalen religiösen Kontext darstellt. Das Pfingstkirchentum hat seinen Anhängern eine Ethik der harten Arbeit, der Disziplin, der Enthaltbarkeit und der Sparsamkeit eingeschärft und die Menschen befähigt und ermächtigt, sich auf positive Weise als Gegenüber Gottes zu erfahren und entsprechend zu handeln. Aus dieser Position und Haltung heraus können sie sich nicht nur, unabhängig von ihrer Herkunft und Geschichte, neu definieren, sondern dem Widersacher Gottes, der oft auch ihr eigener Widersacher ist, aktiv entgegenstellen, indem sie betend das Eingreifen Gottes antizipieren und die eigene Situation selbst in die Hand nehmen.³¹² Die eigene Religiosität und das religiöse Handeln werden so zu einem integralen Teil des Lebens.³¹³

Die weitverbreitete Anomietheorie³¹⁴ lässt sich jedoch nicht ohne Widerspruch aufrechterhalten, denn das Pfingstkirchentum findet gerade in Lateinamerika heute quer durch alle Schichten und Bildungsniveaus Zulauf. Die Religiosität wird offensichtlich weniger von der individuellen materiellen Lage bzw. vom Bildungsniveau als vielmehr von den sozialen Lebensbedingungen im gesamten gesellschaftlichen Umfeld geprägt. Ein hoher Grad an sozialer

³¹¹ Martin (1990), *Tongues of the Fire*, S. 258.

³¹² Bergunder (2005), *Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration*, S. 82–83. Vgl. Martin (2004): *Tongues of Fire*, S. 205–232; Anderson, Robert (1987): *Pentecostal and Charismatic Christianity*, in: *Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, S. 229–235.

³¹³ Schäfer, Heinrich: *Die Pfingstbewegung: Sozialer Wandel und religiöser Habitus*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt?*, S. 553–608, hier S. 565; Schäfer & Simoncic (2010), *Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung*, S. 5–9.

³¹⁴ Es wird oft davon ausgegangen, dass Personen mit höherer Bildung einen stärker rationalen Zugang zur Wirklichkeit hätten und dementsprechend weniger empfänglich für Religion seien. Ähnlich wie der World Value Survey und das International Social Survey Programme zeigt jedoch auch der Religionsmonitor nur einen relativ schwachen und zudem im Vergleich verschiedener Länder inkonsistenten Zusammenhang zwischen Bildungsniveau und Grad der Religiosität. In den westeuropäischen Ländern ist der Anteil der Hochreligiösen in allen drei Bildungsniveaus etwa gleich hoch. Der Erwerb von Wissen und die Schulung der kognitiven Fähigkeiten durch höhere Bildung haben somit anscheinend kaum Einfluss auf die religiöse Weltwahrnehmung. Sozialwissenschaftler*innen sind vielfach erstaunt über diesen empirischen Befund, der ja im Widerspruch zum positivistischen Credo der Überwindung der religiösen Irrationalität durch die wissenschaftliche Vernunft steht. Vgl. Höllinger (2008): *Die Erfahrung der Präsenz des Göttlichen*, S. 461, 473; Schäfer & Simoncic (2010), *Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung*, S. 5–9.

Ungleichheit steht meist auch in Verbindung mit vermehrten sozialen Spannungen und anomischen Zuständen in der Gesamtgesellschaft, von denen eben alle – Arme und Reiche – betroffen sind. Soziale Vernetzung, Kommunikation und gesellschaftliche Sichtbarkeit sind Stärken der pentekostalen Bewegung, die leicht mit ganz unterschiedlichen sozialen Lagen zusammenwirken und flexibel auf die religiöse Nachfrage in der Gesellschaft reagieren können. Auf diese Weise vermag sie für unterschiedliche soziale Milieus anschlussfähig zu bleiben.³¹⁵

In den reichen Industrienationen des Nordens findet die pentekostale Bewegung in ihren unterschiedlichen Spielarten vornehmlich in den sozialen Milieus der Mittelschicht Eingang, so der Soziologe David Martin. Hier wird sie als mögliche Antwort auf die Folgen der Säkularisierung, Rationalisierung und Pluralisierung zunehmend auch von nichtpfingstlerischen bzw. nichtcharismatischen Kreisen in Teilen akzeptiert und implementiert.³¹⁶

Auch hier wird die Flexibilität einer Religionsform deutlich, die auf die Befindlichkeiten und Bedürfnisse der Menschen zu reagieren weiss. Nicht von ungefähr subsumiert die Religionssoziologin Eileen Barker die Bewegung unter den «Neuen Religiösen Bewegungen», denn ihre Akzentsetzung auf Leistungsfähigkeit («self-improvement»), individuelle Erfüllung und Selbstverwirklichung («self-expression»), Gemeinschaft, Kreativität, auf Gesundheit, Glück und Wohlfahrt³¹⁷ sowie auf das Streben nach einer besseren Welt auf

³¹⁵ Die Brasilianische Volkszählung zeigte schon 2000, dass das Durchschnittseinkommen der Mitglieder der Pfingstkirchen nur geringfügig unter dem der Gesamtbevölkerung liegt. Die Mitglieder der Comunidades Espiritas stammen sogar zum überwiegenden Teil aus der gebildeten, wohlhabenden Mittelschicht. Höllinger (2008), Die Erfahrung der Präsenz des Göttlichen, S. 453–480, hier S. 461 und 473.

³¹⁶ Vgl. Wallis, Roy (1984): *The Elementary Forms of New Religious Life*, London; Hunt, Stephen (2004): *The Alpha Enterprise*, Aldershot, S. 44.

³¹⁷ Das Faith-Movement bzw. Prosperity-Movement integrierte den Bereich des materiellen Erfolgs und die körperlich-seelische Gesundheit in sein Programm. Beide Aspekte waren den richtigen Gläubigen versprochen und durch Glauben erreichbar. Die mit dem Prosperity-Gospel in Verbindung stehenden Namen sind u. a. E.W. Kenyon (1867–1948), Kenneth Hagin (1917–2003) und Kenneth Copeland. Vgl. Coleman (2000), *The Globalisation of Charismatic Christianity*, S. 40ff.; Mc Connell, Dan R. (1988): *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*. Peabody, MA.

Erden³¹⁸ teilt sie mit allen anderen neuen religiösen Strömungen, die sich nicht von ungefähr auch in der westlichen Welt etabliert haben.³¹⁹

Es ist anzunehmen, dass eine solche Religionsform gerade für Menschen in der Migration funktional von besonderer Bedeutung sein kann, denn sie verfügt über differenzierte Strategien im Umgang mit den Brüchen und Brüchigkeiten des Lebens, unterhält ausgedehnte Kommunikations- und Solidaritätsnetzwerke und schafft ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer weltweiten christlichen Bewegung und Gemeinschaft. Das damit verbundene globale Selbstverständnis der Bewegung geht dann manchmal mit der Idee der «Reverse Mission» einher, d. h. die Migration wird zur religiösen Aufgabe an der Residenzgesellschaft.³²⁰

7.3 Aufenthaltskontext Schweiz

7.3.1 Die Schweiz und die spanische Zuwanderung

Der Wirtschaftsaufschwung in den 1950er Jahren löste in der Schweiz eine starke Nachfrage nach Arbeitskräften aus. Um diese zu decken und die Lohnkosten niedrig zu halten, schloss der Staat mit seinem Nachbarn Italien schon 1948, mit Spanien dann 1961 ein Rekrutierungsabkommen ab. Mithilfe des Rotationsprinzips, das nur saisonale und Jahresaufenthaltsgenehmigungen vorsah, sollte verhindert werden, dass sich die angeworbenen Arbeiter dauerhaft niederliessen und integrierten. Vielmehr sollten die Gastarbeiter – anfänglich nur Männer, die in Niedriglohnsegmenten arbeiteten – nach ihrem temporären Einsatz wieder in ihr Herkunftsland zurückkehren. Die Ausländerbeschäftigung war zum eigentlichen Konjunkturpuffer geworden.³²¹

³¹⁸ Vgl. Barker, Eileen (1999): *New Religious Movements: Their Incidence and Significance*, in: Wilson, Brian & Cresswell, Jamie (Hg.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London, S. 25–51.

³¹⁹ Hunt (2004), *The Alpha Enterprise*, S. 46f; vgl. Wallis (1984), *The Elementary Forms of New Religious Life*. Martin (1990), *Tongues of the Fire*.

³²⁰ Bergunder (2005), *Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration*, S.88–91.

³²¹ Piguet, Etienne (2006): *Einwanderungsland Schweiz. Fünf Jahrzehnte halb geöffnete Grenzen*, Bern, S. 16–22; Foppa, Simon (2015): *Katholische Migrantengemeinden*. St. Gallen, S. 6–7.

In den 1960er Jahren, als die Ibero-Spanier nach den Italienern bereits zu den klassischen Arbeitsmigranten gehörten, wuchs in der Politik die Überzeugung, dass die Wirtschaft auf die Zuwanderung angewiesen blieb. Das Rotationsprinzip wurde deshalb durch eine Integrations- und Assimilationspolitik abgelöst, welche auch eine dauerhafte Niederlassung ermöglichte. Doch von dem dadurch ausgelösten Anstieg des Wohlstandsniveaus profitierten nicht alle gleichermassen. Viele Schweizer*innen fühlten sich benachteiligt und reagierten mit Abwehr gegenüber den zugewanderten Arbeitskräften, die Jobs und Wohnungen beanspruchten. Überfremdungsangst und Fremdenfeindlichkeit nahmen zu und die Schweizer Politik sah sich erstmals gezwungen, gegen die Interessen der Wirtschaft die Immigration, die mit der Ölkrise in den 1970er Jahren sowieso abnahm, durch jährliche Zuwanderungsquoten zu regulieren. Die gleichzeitige Rückwanderung ausländischer Arbeitskräfte wurde jedoch durch den Familiennachzug kompensiert, so dass die Bevölkerungszahl nicht rückläufig war.³²²

Ab den 1980er Jahren ging es in der Schweiz wirtschaftlich wieder bergauf und die rekrutierten, überwiegend gering qualifizierten Arbeitskräfte kamen neu vor allem aus Jugoslawien, Portugal und der Türkei und dienten erneut als Konjunkturpuffer. Doch mit dem konjunkturellen Einbruch und der gleichzeitig wachsenden Zuwanderung zu Beginn der 1990er Jahre veränderte sich das staatliche Migrationsregime. Aufgrund der Globalisierung und der wachsenden Mobilität der Menschen, aber auch aufgrund zahlreicher Konfliktherde war es nicht nur zu einem Zuwachs von Menschen aus der ganzen Welt gekommen, die in der Schweiz Arbeit oder Zuflucht suchten. Auch die bilateralen Verträge mit der EU und das Abkommen zur Personenfreizügigkeit³²³, das 2002 in Kraft trat, liessen die Zuwanderungsschübe weiter anwachsen. Die Zuwanderung war nicht mehr mit den zur Verfügung stehenden Mitteln regulierbar und wurde erneut von den Bedürfnissen der Wirtschaft entkoppelt. Die Schweizer Politik, gebunden an das internationale Recht und an multilaterale Abkommen, suchte nach einer Lösung, denn aus den Ängsten der Bevölkerung, der Staat könnte die Kontrolle über die Migration verlieren, bildete sich schliesslich politischer Widerstand gegen die gängige Migrationspolitik. In der Folge wurde das duale Migrationssystem entwickelt, das die Zulassungsvoraussetzungen an die Staatsangehörigkeit koppelt und so den Zugang zu einer

³²² Piguet (2006), *Einwanderungsland Schweiz*.

³²³ https://www.sem.admin.ch/sem/de/home/themen/fza_schweiz-eu-efta.html (Oktober 2018).

Aufenthaltsgenehmigung für Personen aus sogenannten Drittstaaten erschwert. Das geltende System unterscheidet also zwischen Personen aus EU/EFTA-Staaten sowie Personen, für die ein Freizügigkeitsabkommen gilt, und Personen aus Drittstaaten, die in der Regel nur als hochqualifizierte Fachkräfte eine Aufenthaltsgenehmigung erhalten. Auf diese Weise versucht die Schweizer Migrationspolitik ein Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen der Wirtschaft (Gastronomie, Baugewerbe, Landwirtschaft vs. hochspezialisierte Dienstleistungsbranchen), den Überfremdungsängsten der Schweizer Bevölkerung und den internationalen Entwicklungen (bilaterale Verträge mit der EU, internationales Flüchtlingsrecht, Globalisierung, Mobilität etc.) zu halten.³²⁴

2014 stimmte die Schweizer Bevölkerung der Masseneinwanderungs-Initiative zu. Sie beauftragte den Gesetzgeber, die Zuwanderung von Ausländer*innen in die Schweiz durch jährliche Höchstzahlen und Kontingente, die sich nach den gesamtwirtschaftlichen Interessen der Schweiz richten, zu begrenzen. Sie verlangte auch die Änderung dem widersprechender Staatsverträge, also namentlich der bilateralen Verträge zwischen der Schweiz und der EU, welche die Personenfreizügigkeit vorsehen. Die Bundesversammlung setzte die Initiative im Dezember 2016 durch eine Gesetzesänderung um, welche eine Stellenmelde- und Interviewpflicht der Unternehmen zugunsten inländischer Arbeitnehmer*innen vorsieht, aber auf die von der Initiative verlangten Höchstzahlen und Kontingente verzichtet.³²⁵

Seither geht die Zuwanderung laufend zurück, obschon die Umsetzung der Initiative nicht im Sinne der Initiator*innen erfolgte. Die abnehmenden Zahlen sind vor allem auf die sinkende Zuwanderung aus traditionell wichtigen Herkunftsstaaten zurückzuführen, zu denen auch Spanien gehört. Das hat, so Daniel Bach, Informationschef des Staatssekretariats für Migration, auch mit der wirtschaftlichen Situation in diesen Staaten selbst zu tun: «In Spanien und Portugal hat sich die wirtschaftliche Lage normalisiert, es gibt mehr offene Stellen, weniger Arbeitslosigkeit.»³²⁶

Für die Zuwander*innen aus dem spanischen Sprachraum hat die Schweizer Migrationspolitik, je nach ihrer Staatsangehörigkeit und ihren beruflichen

³²⁴ Piguet (2006), *Einwanderungsland Schweiz*, S. 62–67, 76–86.

³²⁵ https://de.wikipedia.org/wiki/Eidgenössische_Volksinitiative_«Gegen_Masseneinwanderung» (Oktober 2018).

³²⁶ <https://www.srf.ch/news/schweiz/tiefster-stand-seit-2007-immer-weniger-auslaender-lassen-sich-in-der-schweiz-nieder>.

Qualifikationen, unterschiedliche Auswirkungen. Wer über einen europäischen Pass verfügt, kommt unabhängig von seiner Herkunft in den Genuss der Personenfreizügigkeit und erhält leichter eine Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigung. Für alle anderen, d. h. für alle Lateinamerikaner*innen ohne europäischen Pass, wird die Zuwanderung in die Schweiz erschwert.

7.3.2 Die Schweiz und die spanischen Katholik*innen

Auf die katholischen Zuwanderer und ihre Familien aus Spanien reagierte die katholische Kirche in der Schweiz sehr schnell und organisierte schon zu Beginn der 1960er Jahre Messen in spanischer Sprache. In zahlreichen Städten der Deutsch- und der Westschweiz wurden im Rahmen der «anderssprachigen Seelsorge» bald die ersten spanischen «Missionen» gegründet. Das waren sprachlich organisierte Migrationsgemeinschaften für Zugewanderte aus Spanien, die strukturell als Teil der katholischen Kirche der Schweiz verankert wurden. Die spanischen Katholik*innen der ersten Generation, geprägt von einem traditionellen, kollektiv-ritualistischen Katholizismus, fanden bei ihrer Ankunft hier eine religiöse Heimat, ein Pendant zu dem, was sie aus ihrem Herkunftsland kannten. Hier trafen sie auf Landsleute, konnten ihre Sprache sprechen und in einem vertrauten Rahmen ihrer Religiosität Ausdruck verleihen.³²⁷

Die katholischen Missionen waren aber in Entsprechung zum staatlich implementierten Rotationsprinzip nicht für eine dauerhafte Beheimatung der zugewanderten Katholik*innen angelegt. Doch mit der anhaltenden Zuwanderung aus Spanien und mit der Ansiedlung von Familien in der Schweiz stellte sich die Frage nach der Sozialisierung der Kinder. Mit ihr wuchs das Bedürfnis, das eigene kulturelle und religiöse Wissen und die Tradition an den Nachwuchs weitergeben zu können. Die Missionen wurden darum vielerorts zu einem religiösen und sozialen Mittelpunkt im Leben der katholischen Zuwanderungsgruppen.³²⁸

Viele spanische Missionen sind bis heute aktiv und beherbergen neben Spanier*innen der ersten, zweiten und dritten Generation zunehmend auch spanischsprechende Katholik*innen aus Mittel- und Südamerika.³²⁹ Derzeit

³²⁷ Kaptijn, Astrid (2011): Die katholischen Migrationsgemeinden. Staatskirchenrechtliche Ausblicke und das Kirchenrecht, in: Schweizerische Kirchenzeitung, Vol. 44, S. 699–702.

³²⁸ Ebd., S. 702.

³²⁹ <http://www.migratio.ch/de>; Albisser & Bünker (2016), Kirchen in Bewegung; Foppa, (2015), Katholische Migrantengemeinden, S. 13–14.

gibt es 14 spanischsprachige Missionen. Sie unterstehen den lokalen Bischöfen, werden jedoch in der Regel von Priestern aus den Heimatländern der Mitglieder betreut.³³⁰ Angesichts der abnehmenden Ressourcen in den örtlichen Kirchgemeinden und dem hohen Integrationsgrad von Personen mit spanischem Hintergrund wird die Aufrechterhaltung von «Parallelstrukturen» für Zugewanderte der zweiten und dritten Generationen kirchlicherseits jedoch zunehmend diskutiert.³³¹

Die wenigen spanischen Zuwander*innen mit protestantischem Hintergrund konnten, im Unterschied zu den katholischen, weder auf Netzwerke und Ressourcen noch auf eine bestehende Infrastruktur in den örtlichen Kirchgemeinden zurückgreifen. Sie mussten sich in die etablierten Ortsgemeinden oder in freikirchlich, d. h. privatrechtlich organisierte Sprachgemeinschaften integrieren, die ihnen ein Gastrecht einräumten.³³²

7.3.3 Die Schweiz und die lateinamerikanische Zuwanderung

Grosso modo können zwei Wellen der lateinamerikanischen Migration nach Europa und in die Schweiz unterschieden werden: Die erste Welle bestand, wie bereits erwähnt, vor allem aus politischen, meist männlichen Flüchtlingen. Sie erhielten direkte Unterstützung vom Staat und holten im Rahmen der Familienzusammenführung oft auch ihre Frauen und Kinder in die Schweiz. Die meisten Zuwanderinnen der siebziger Jahre kamen als Familienangehörige von politischen Flüchtlingen. Sie öffneten wiederum den Weg für die nachkommenden Zuwanderinnen, die vorwiegend in den Arbeitsbereichen Hausar-

³³⁰ Das bedeutet, sie unterstehen dem kanonischen Recht und haben keine Möglichkeit zu einer öffentlich-rechtlichen Anerkennung. Damit bleiben sie strukturell und finanziell abhängig von den staatskirchenrechtlichen Gremien der Römisch-Katholischen Kirche der Schweiz. Siehe <http://www.migratio.ch/> (November 2018); Kaptijn (2011), Die katholischen Migrationsgemeinden, S. 699.

³³¹ Vgl. Kessler, Tobias (2014): Migration als Ort der Theologie. Regensburg. Siehe dazu auch Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration; Albisser & Bünker (2016), Kirchen in Bewegung.

³³² So beherbergt etwa die Stadtmission Winterthur, ein Verein der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich, seit den 1960er Jahren auch die spanischsprachige Gemeinschaft Iglesia Evangélica Hispana, /<http://www.stadtmission-winterthur.ch/Stadtmisionsgeschichte.pdf>; siehe dazu Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration, S. 56–58. Auch die Methodistenkirche beherbergt/e immer wieder spanischsprechende Gruppen, vgl. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Hg., 2009): Neue Migrationskirchen in der Schweiz. Bern, S. 27.

beiten, Putzen, Service, Hüten von Kindern und Betreuung von älteren Menschen tätig wurden. Durch sie entstand ein Informations- und Kontaktnetz zu Frauen in ihren Herkunftsländern, die mit Hilfe ihrer in der Schweiz lebenden Verwandten, Freundinnen und Nachbarn immer zahlreicher als «undokumentierte Migrantinnen»³³³ in die Schweiz kamen, um temporär zu arbeiten.

Ende der 1980er Jahre begann die zweite Migrationswelle: die selbstständige Migration von lateinamerikanischen Frauen nach Europa, vor allem in die Schweiz, die Niederlande, nach Deutschland, Spanien, Schweden, Belgien und Österreich. Sie kamen auf der Suche nach einem besseren Leben, denn in den 1980er Jahren kämpften zahlreiche Länder Lateinamerikas mit der sozialen und ökonomischen Krise und der Implementierung der Strukturanpassungsprogramme durch IWF, Weltbank und den Club de Paris. Die Frauen suchten nach neuen Überlebensstrategien in der internationalen Migration, indem sie von der Fremde aus ihre Familien zu Hause unterstützten. Die Netzwerke der Entwicklungszusammenarbeit begünstigten Kontakte zwischen meist männlichen Volontären, Mitarbeitern, Technikern, Beratern und Koordinatoren aus Europa und berufstätigen Frauen in den NGOs, die oft zu dauerhaften Verbindungen und einer Übersiedlung der Frauen nach Europa führten.

Im Schatten all dieser Netzwerke entwickelten sich aber auch Netzwerke des Menschenhandels, die über ihre lateinamerikanischen «Büros» Frauen ködern, indem sie ihnen gut bezahlte Arbeit in Restaurants und Läden, eine Arbeit auf kulturellem Gebiet oder eine Heirat mit einem europäischen Mann versprechen. Auf diese Weise kommen Hunderte von Frauen nach Europa, die dann gezwungen werden, als Stripteasetänzerinnen oder Prostituierte in Nachtclubs zu arbeiten.

Umgekehrt kurbeln lateinamerikanische Reisebüros einen gezielten Sex- und Heiratstourismus an, indem sie z. B. mit der «dunklen und weichen Haut» einheimischer Frauen werben. Manche Touristen bieten ihren Geliebten schliesslich die Verlobung an und schenken ihnen später eine Reise nach Europa, um sie besser kennenzulernen. Diese Frauen bleiben zuerst drei Monate,

³³³ Undokumentierte Migrant*innen sind laut BAG Personen, die sich aus verschiedenen Gründen (z. B.: Nicht- Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis, abgelehnter Asylantrag) für eine unbestimmte Zeit ohne gültigen Aufenthaltstitel (z. B. Visa, Aufenthaltsgenehmigung) in einem Land aufhalten. In der Schweiz werden undokumentierte Migrant*innen oft als «Sans-Papiers» bezeichnet, <https://www.bag.admin.ch/bag/de/home/suche.html#undokumentiert> (November 2018).

später sechs Monate oder gar viele Jahre in Europa und warten geduldig darauf, dass ihr Freund sich entschliesst, sie zu heiraten. Sie bleiben in ständiger Abhängigkeit oder gleiten in die Illegalität.³³⁴

In der Schweiz sind derzeit ungefähr 2% aller Zugewanderten, 40–50'000 Personen, lateinamerikanischer Herkunft. Mehr als die Hälfte aller aus Lateinamerika eingewanderten Personen sind weiblich.³³⁵ Die meisten Frauen sind im Niedriglohnsektor tätig,³³⁶ wenige sind gut qualifizierte Personen und Studierende.³³⁷ Sie kommen über ein Touristenvisum, auf Empfehlung von Verwandten oder Freunden, im Rahmen des Familiennachzugs oder mit einem Studentenvisum ins Land. Manche nehmen heute den Weg über Spanien, wo sie nach zwei Jahren legalen Aufenthalts den spanischen Pass erwerben und so von der Personenfreizügigkeit profitieren können.³³⁸

Die lateinamerikanische Migration in der Schweiz stellt ein Desiderat der Migrationsforschung dar. Untersuchungen gibt es bisher nur wenige und diese beschäftigen sich vorwiegend mit der sozialen Situation der Migrantinnen.³³⁹

7.3.4 Die Schweiz und das lateinamerikanische Christentum

Das Christentum in der Schweiz ist nicht nur ausserhalb, sondern auch innerhalb der grossen Konfessionskirchen vielfältig geworden. Jährlich entstehen zahlreiche neue Gemeinschaften, die von Zugewanderten der ersten Generation gegründet werden. Andere bestehen schon seit Generationen und verändern sich mehr oder weniger. Gerade die katholischen Gemeinschaften spani-

³³⁴ Bueno, Jael: Lateinamerikanische MigrantInnen in Europa, <https://europa-magazin.ch/ee6bf41/cmd.14/audience> (Februar 2018).

³³⁵ Riaño, Yvonne & Baghdadi, Nadia (2006): Unbekannte Migrantinnen in der Schweiz, in: *Widerspruch*, 51, S. 43–51. Vgl. https://www.swissinfo.ch/ger/gesellschaft/in-zahlen_woher-stammen-die-zwei-millionen-auslaender-in-der-schweiz/41942184. Genaue Zahlen fehlen leider.

³³⁶ Vgl. Janssen, Marie-Louise (2013): Lateinamerikanische Prostituierte in den Niederlanden seit den 1970er Jahren; Hillmann, Felicitas (2013): Peruanische Hausarbeiterinnen in Italien seit dem Ende des 20. Jahrhunderts; Bolzmann, Claudio (2013): Chilenische Flüchtlinge in Europa seit dem Militärputsch in Chile 1973, in: Bade, Klaus J. & Emmer, Pieter C. & Lucassen, Leo & Oltmer, Jochen (Hg., 2013): *Enzyklopädie Migration in Europa*, S. 764–767, 843–846, 436–438.

³³⁷ www.avenir-suisse.ch/wp-content/uploads/2008/09/zuwanderung_in_zahlen.pdf (Dezember 2015).

³³⁸ *Tagesanzeiger* vom 15.02.2012.

³³⁹ Vgl. Riaño & Baghdadi (2006), *Unbekannte Migrantinnen in der Schweiz*.

scher Sprache, die unter dem Dach der katholischen Kirche beheimatet sind, werden zunehmend multinational und multiethnisch und beheimaten neben den Zuwandernden aus Spanien auch solche aus Portugal und lateinamerikanischen Ländern. Natürlich verändert sich dadurch das religiöse Profil dieser Gemeinschaften, denn aus Lateinamerika wandern viele katholische und protestantische Christ*innen, oft mit charismatischer bzw. pentekostaler Prägung, ein. Gerade letztere finden meist Zugang zu einer frei organisierten Gemeinschaft ausserhalb der Grosskirchen.³⁴⁰ Oft suchen sie eine Gemeinschaft ihrer Muttersprache, ihrer denominationellen und/oder ihrer ethnisch-nationalen Prägung.³⁴¹ Wo eine solche in der Nähe des Wohnorts nicht existiert, suchen die Betroffenen vielleicht Anschluss an eine der schweizerischen Gemeinschaften gleichen Frömmigkeitsstils, die, gerade wenn es sich um pentekostale Gemeinschaften handelt, immer mehr multiethnisch zusammengesetzt sind und darum oft auch Übersetzungsdienste anbieten. Oder sie nehmen den Weg auf sich, um bei einer weiter entfernten Migrationsgemeinschaft dabei sein zu können. Manche gründen sogar eine neue Gemeinschaft. Die Nähe zu und die Zusammenarbeit mit den historisch gewachsenen protestantischen Kirchen – den öffentlich-rechtlich anerkannten und den freikirchlich organisierten – kann als lose beschrieben werden. Oft beschränkt sie sich auf die Nutzung von Räumen oder Begegnungen im Zusammenhang mit Festen. Viele sind jedoch Teil von grösseren Netzwerken oder Mitglied von Verbänden.³⁴² So haben sich etwa die Schweizerische Evangelische Allianz (SEA)³⁴³ für die Deutschschweiz, das Réseau Evangélique Suisse (RES)³⁴⁴ für die französische Schweiz oder der MEOS³⁴⁵ in den vergangenen Jahren zu Kompetenzzentren

³⁴⁰ Vgl. Währisch-Oblau (2006), Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland; Währisch-Oblau, Claudia (2003): Mission und (Migrations)kirchen, in: Dahling-Sander, Christoph & Schultze, Andrea & Werner, Dietrich & Wrogemann, Henning (Hg.): Leitfaden Ökumenische Missionstheologie. Gütersloh, S. 363–383; Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration, S. 69.

³⁴¹ Foppa, (2015), Katholische Migrantengemeinden, S. 13.

³⁴² Albisser & Bünker (2016), Kirchen in Bewegung, S 79–85.

³⁴³ <http://www.each.ch/unser-engagement-3/arbeitsgemeinschaften/?pid=953> (November 2018).

³⁴⁴ <https://evangelique.ch/groupes-de-travail/> (November 2018).

³⁴⁵ Der Name MEOS war ursprünglich die Abkürzung für «Missione Evangelica per gli Operai Stranieri in Svizzera». Die Abkürzung wurde schliesslich zum Eigennamen. Die Organisation nennt sich heute «MEOS. Kulturelle Dienste», <https://meos.ch/de> (November 2018).

für Migrationsfragen und eine interkulturelle kirchliche Arbeit entwickelt, von denen die einzelnen Gemeinschaften profitieren können.

In den vergangenen Jahren ist auch bei den reformierten Landeskirchen der Schweiz das Bewusstsein für mehr Nähe und mehr Zusammenarbeit mit den protestantischen Migrationsgemeinschaften unterschiedlicher Prägung gewachsen. So gibt es heute gerade im urbanen Raum zahlreiche Vernetzungsmöglichkeiten und Dienstleistungen unterschiedlicher Art. Sie reichen von Raumangeboten über Weiterbildungsmöglichkeiten bis zu Gelegenheiten einer konkreten Zusammenarbeit in Projekten.³⁴⁶

Die Spanisch und Portugiesisch sprechenden Christ*innen protestantischer Prägung finden auch auf der Homepage von Mundo Gospel³⁴⁷, einem Arbeitszweig von MEOS, viele für sie hilfreiche Informationen und Möglichkeiten zur Vernetzung.

Die jungen, selbstorganisierten protestantischen Gemeinschaften verfügen jedoch im Vergleich zu den katholischen Missionen, den etablierten Gemeinschaften oder den Tochtergemeinschaften von international operierenden Mutterkirchen³⁴⁸ meist über wenige Ressourcen, denn viele ihrer Mitglieder haben einen aufenthaltsrechtlich unsicheren Status und dadurch einen eingeschränkten Zugang zu den ökonomischen und sozialen Ressourcen der Gesellschaft. Die Gemeinschaften, die sich selbst finanzieren müssen, haben oft auch einen hohen Anteil Frauen, die im Niedriglohnsektor tätig sind. Die Fluktuation in diesen Gemeinschaften ist hoch und die Möglichkeiten, dauerhafte und professionelle Strukturen aufzubauen, sind gering. Die meisten Aufgaben und Ämter werden von Laien wahrgenommen.³⁴⁹ Nichtsdestotrotz gibt es in der Schweiz viele spanischsprachige Gemeinschaften bzw. Gemeinschaften mit spanischer Übersetzung, die gerade im urbanen Raum zahlreiche Möglichkeiten für Gottesdienstbesuche bieten.³⁵⁰

³⁴⁶ <http://www.migrationskirchen.ch/Angebote.4.html#33>.

³⁴⁷ <https://meos.ch/de/was-wir-tun/kernkompetenzen/mundo-gospel> (November 2018).

³⁴⁸ Vgl. Heuser, Andreas (2016): Leerstelle Ökumene: Anmerkungen zu einer theologischen Marginalie bei Lighthouse Chapel International, in: Albisser & Bünker, Kirchen in Bewegung, S. 197–204.

³⁴⁹ Vgl. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (2009), Neue Migrationskirchen in der Schweiz, S. 27.

³⁵⁰ <https://meos.ch/de/was-wir-tun/kernkompetenzen/mundo-gospel> (November 2018); Albisser & Bünker (2016), Kirchen in Bewegung.

Es gibt insgesamt nur wenige Studien im deutschsprachigen Raum, die sich auch der Religiosität lateinamerikanischer Zugewanderter bzw. lateinamerikanischen Religionsgemeinschaften widmen.³⁵¹ Anders sieht die Situation in den USA aus, wo Lateinamerikaner*innen eine grosse Zuwanderungsgruppe darstellen. Seit den 1990er Jahren sind dort zahlreiche interdisziplinäre Studien zum Thema Latinomigration und Religion erschienen, vor allem mit Berücksichtigung der grössten lateinamerikanischen Minderheiten in den USA.³⁵² An dieser Stelle sei nochmals auf die Studie von Simon Foppa verwiesen, der spanischsprachige christliche Migrationsgemeinden auf ihr Unterstützungspotential für die zugewanderten Menschen hin untersuchte.³⁵³

³⁵¹ Vgl. Frei (2011), *Die Pädagogik der Bekehrung*; Döring, Eva-Maria (2012): *Pfingstbewegung in Guatemala. Zwischen politischem Quietismus und politischem Aktivismus*. Hamburg.

³⁵² Jaciuk, Marina (2014): *Spiritualität und Identität im Migrationsprozess lateinamerikanischer Migrant*innen*, in: Schöne, Anja & Groschwitz, Helmut (Hg.): *Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse*. Münster/New York, S. 131–19, hier S. 133.

³⁵³ Foppa, (2019), *Kirche und Gemeinschaft in Migration*.

ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN STUDIE

8 Diskontinuitäten, Brüche und Kontingenzen in migrantischen Biographien

Die Disposition zur Biographisierung des Lebens ist, so die makrosoziologische Theorie, das Resultat eines Zusammenspiels zwischen einer strukturellen Individualisierung der Lebensbereiche und den daraus erwachsenden Handlungsmöglichkeiten, verbunden mit einer wachsenden Selbstverantwortung und einem verstärkten Kontingenzbewusstsein des Individuums in unserer Gesellschaft. Diese Beobachtung führte in der vorliegenden Studie schliesslich zu der Frage, wie, wo und wann Individuen unter den Bedingungen von Migration Kontingenz auch tatsächlich wahrnehmen und erfahren und welche Rolle die Religion als Sinn- und Orientierungssystem bei ihrer biographischen Verarbeitung für religiös sozialisierte Menschen spielt.

Die biographisch-narrativen Interviews, die dieser Studie zugrunde liegen, wurden vor der theoretisch begründeten Annahme analysiert, dass es dem Individuum in der Regel immer wieder von Neuem möglich ist, sich im Hier und Jetzt zu orientieren und sein Leben und Selbst auch in veränderten Kontexten immer wieder neu auszulegen. Dabei erfährt es sein Leben und Selbst als gestaltbar, auch wenn seine Gestaltungsmöglichkeiten nicht unbegrenzt und auch nicht in radikaler Weise frei wählbar sind. In seinem Denken und Tun bleibt der Mensch nämlich auf verfügbare Deutungs- und Handlungsrepertoires angewiesen, die er im Laufe seines Lebens erlernt, verinnerlicht, erprobt und immer wieder modifiziert hat. Ebenso ist er in seinem Denken und Tun durch strukturelle Rahmenbedingungen eingeschränkt, die er bewusst oder unbewusst wahrnimmt.

Die Analyse der Interviews begann mit der systematischen Suche nach Anhaltspunkten für migrationsbedingte Kontingenzerfahrungen bzw. Diskontinuitäts- und Brucherfahrungen sowie jene Strategien, die den Einzelnen eine Deutung und Einordnung solcher Erfahrungen im Rahmen von Biographie ermöglichen. Dabei wurde das Augenmerk gemäss dem Forschungsinteresse insbesondere auf die religiösen Deutungsmuster und Verarbeitungsstrategien gelegt. Mit anderen Worten, es ging darum, Religion als Kontingenzbewältigung zu identifizieren und ihre biographische Rolle freizulegen oder eine Antwort auf die Frage zu finden, inwiefern Religion in individuellen Transforma-

tionsprozessen als Ressource, als biographische Ordnungslogik bzw. als innerer Erfahrungscode zum Zug kommt, der die Betroffenen schliesslich befähigt, sich unter veränderten Bedingungen neu zu orientieren und zu verorten.

Im Verlauf des fallinternen und fallübergreifenden Kodierens und Kontrastierens liessen sich tatsächlich zentrale Themen und Muster herausarbeiten, die allmählich auf eine Schlüsselkategorie hin verdichtet werden konnten. Diese wiederum bildete den Kern zur Integration der vielfältigen Analysebefunde bzw. den Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Typologie.³⁵⁴ Ziel war eine dichte Beschreibung³⁵⁵ sowohl der migrationsbedingten Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen in ihrer Vielfalt und Komplexität als auch der typischen, sofern vorhanden, religiösen Muster und Strategien im Umgang damit. Diesen schwierigen und aufwändigen Prozess der qualitativen Datenanalyse, der oft nicht geradlinig verläuft, fasst der Soziologe Paul Atkinson mit den treffenden Worten zusammen:

«Diese Seite der Forschungsarbeit – alle Fäden zusammenbringen – ist eines der schwierigsten Dinge überhaupt. Abgesehen davon, dieses Ziel wirklich zu erreichen, ist es schwer, die richtige Mischung zu finden aus (a) dem Glauben, dass die Integration erreicht werden kann und wird; (b) der Erkenntnis, dass man an der Integration arbeiten muss und sie nicht auf romantischer Inspiration beruht; (c) dass die Integration nicht mit der Lösung eines Rätsels oder eines mathematischen Problems vergleichbar ist, sondern geschaffen werden muss; (d) dass man nicht immer alle Fäden in einer einzigen Version zusammenbringen kann und dass aus einem Forschungsprojekt verschiedene Versionen der Integration hervorgehen können.»³⁵⁶

Die nun folgende Präsentation der Analyseergebnisse und ihrer theoretischen Einbettung erfolgt nicht anhand von exemplarischen Fallstudien, sondern, so wie die Grounded Theory es vorsieht, entlang von fallinternen und fallübergreifenden zentralen Themen und mit Blick auf eine datenbegründete und gegenstandsverankerte Theorie. Diese soll generalisierende Aussagen zur untersuchten Personengruppe und darüber hinaus ermöglichen. Eine qualitative Studie kann jedoch nie allgemein gültige Antworten liefern, denn sie vermisst ihren Gegenstand nicht in einem statistischen Sinn. Sie kann darum keine eindeutigen Aussagen zu zahlenmässigen Häufungen oder Verteilungen von Merkmalen machen, ebenso wenig zu Korrelationen oder kausalen Zusam-

³⁵⁴ Vgl. Strauss, Anselm I. (1998): Grundlagen der qualitativen Sozialforschung. München, S. 58–59, 65.

³⁵⁵ Geertz, Clifford (2003): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main.

³⁵⁶ Atkinson zitiert in Strauss (1998): Grundlagen der qualitativen Sozialforschung, S. 273.

menhängen zwischen diesen – im hier vorliegenden Kontext etwa zwischen Herkunftskontexten, Kontingenzerfahrungen, Religiositäten und bestimmten Verarbeitungsmodi. Trotzdem weisen die Resultate der vorliegenden Studie über ihre eigene Datenbasis hinaus, da sie mittels systematischer und kontrollierter Vergleiche, Abstrahierungen, Kontextualisierungen und Kohärenzerzeugungen die einzelnen Fälle in ihrer Differenziertheit und Variabilität hinter sich lässt und im Kontext verschiedener Bezüge übergeordnete Strukturen bzw. Muster und Idealtypen herausarbeitet.³⁵⁷ Das Vorgehen ermöglicht so eine Generalisierung mittlerer Reichweite.³⁵⁸

8.1 Indizien für Diskontinuitäten und Kontingenzerfahrungen

Trotz Individualisierung und Biographisierung sowie ganz unterschiedlichen kulturellen und sozialen Hintergründen gibt es in den bewegten Biographien der Befragten Lebensbereiche und Erfahrungsräume, die für alle von grosser Wichtigkeit sind. Es sind dies die Bereiche:

- Familie, Partnerschaft und andere bedeutende Beziehungen
- Bildung und Arbeit
- Gesellschaftliches Umfeld und Teilhabe
- Gesundheit
- Zukunft

Diese Bereiche scheinen als Ordnungs- und Bezugsrahmen des Lebens(ver)laufs einen hohen Stellenwert zu haben, obschon die «Normalbiographie» als standardisierte Form des Lebenslaufes und Orientierungsmuster der Gesellschaft, geprägt und rhythmisiert durch Schule, Beruf und Karriere, Ehe und Familie und schliesslich Pensionierung, längst eine Dekonstruktion erfahren hat. Sie wurde in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur gesellschaftlich flexibilisiert, sondern auch individuell planbar und damit ent-einheitlicht und pluralisiert.³⁵⁹ Doch wo Normen, Erwartungen und Verpflichtungen und damit

³⁵⁷ Vgl. Han, Petrus (2010): *Soziologie der Migration*. Stuttgart, S. 199.

³⁵⁸ Vgl. Przyborsky & Wohlrab-Sahr (2008), *Qualitative Sozialforschung*, S. 332–336.

³⁵⁹ Mayer, Karl Ulrich (1998): Lebensverlauf, in: Schäfers, Bernhard & Zapf, Wolfgang (Hg.): *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. Opladen, S. 444f; Hurrelmann, Klaus (2003): *Der entstrukturierte Lebenslauf. Die Auswirkungen der Expansion der*

vorgegebene Wege wegbrechen, sei es gesellschaftlich bedingt oder aufgrund biographischer Ereignisse wie der Migration, nimmt nicht nur die Kalkulierbarkeit und Sicherheit der Lebensgestaltung ab. Das Individuum sieht sich auf sich selbst zurückgeworfen, zuständig für seinen eigenen Lebensentwurf und dessen Ausgestaltung. Die Autonomiezunahme ist denn auch ein Resultat der Auflösung langjähriger sozialer und wirtschaftlicher Ordnungen, die soziales Verhalten und Handeln von Individuen, Gruppen und Gemeinschaften in einer Weise formten, stabilisierten und lenkten, dass es im Ergebnis erwartbar und verlässlich war.³⁶⁰ Offensichtlich orientiert sich der Mensch in instabilen und transitorischen Zeiten, wo Unsicherheit und Desorientierung das Alltagsleben prägen, doch an jenen Lebensbereichen, die als soziale Regelsysteme zwar flexibel und individuell gestaltbar geworden sind, jedoch als gesellschaftliche Institutionen nach wie vor von zentraler Bedeutung sind und darum eine gewisse Sicherheit und Verlässlichkeit garantieren. Aber gerade in Zeiten des Umbruchs und der Unsicherheit zeigen diese Regelsysteme mit ihren verinnerlichten Routinen sowie gesellschaftlich und familiär geprägten Narrativen und Werten auch eine hohe Anfälligkeit für Erfahrungen, die oben als Kontingenzerfahrungen beschrieben wurden. Es sind Erfahrungen von Diskontinuität im täglichen Leben, von wahrgenommenen Widersprüchlichkeiten und Unstimmigkeiten in der eigenen Wirklichkeitsschau, aber auch von Orientierungslücken, die eine Thematisierung und Rekonstruierung des Lebensentwurfs bzw. der Lebensgeschichte und des Selbst erzwingen.³⁶¹ An den Lebensgeschichten der Befragten wird denn auch sichtbar, wo Kontingenz wahrgenommen und erfahren wird und wie zur Verfügung stehende Deutungs- und Sinnmuster zu ihrer Reintegration in ein grösseres Ganzes beitragen bzw. wie ihre Reintegration die alten Schemata von Sinn und Selbstdefinition verändert. Fällt beispielsweise die Erwerbsarbeit als verlässlicher Orientierungs- und Sicherheitsrahmen weg, wird das gegenwärtige und zukünftige Alltagsleben einer Zerreissprobe ausgesetzt, denn ohne Erwerbstätigkeit fallen nicht nur die Ein-

Jugendphase, in: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, Vol. 23 (2), S. 117f.

³⁶⁰ Mayer (1998), Lebensverlauf, S. 30–31.

³⁶¹ Kohli, Martin (1986): Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Friedrichs, Jürgen (Hg.): Deutsche Gesellschaft für Soziologie: Technik und sozialer Wandel. 23. Deutscher Soziologentag: Beiträge der Sektions- und Ad-hoc-Gruppen. Opladen, S. 33–53; ders. (1994): Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie, in: Beck & Beck-Gernsheim (1994), Riskante Freiheiten, S. 219–244.

künfte weg, sondern auch wichtige Alltagsstrukturen und für viele ein zentraler Bezugspunkt, über den sie sich als Person definieren.³⁶² Auch die Familie, das kulturell-soziale Umfeld sowie die eigene Gesundheit bzw. die Gesundheit bedeutender Bezugspersonen sind solche Orientierungs- und Sicherheitsrahmen, die in Zeiten der Kontinuität unhinterfragt, selbstverständlich und verfügbar sind, während in Zeiten der Diskontinuität gerade auch ihre Labilität bewusster wahrgenommen und auch erfahren wird. Mit ihrer Thematisierung zeigt sich der Versuch einer Reorientierung bzw. einer mehr oder weniger sinnhaften Einordnung gemachter Erfahrungen in lebensgeschichtliche Zusammenhänge und Entwürfe des Selbst.

Die Lebensgeschichten machen deutlich, dass Wahrnehmung und Erfahrung von Kontingenz immer sowohl kontextuell und situativ, aber auch perspektivisch und persönlich geprägt sind. Je nach Migrationsmotiv, Herkunftskontext und Sozialisation, aber auch je nachdem, welche Narrative als biographisch relevante Bezugsrahmen aktiv sind, kommt es zu unterschiedlichen Akzentuierungen. Ebenso haben, wie bereits eingehend beschrieben, die Interviewsituation und das darin wirksame hermeneutische Bündnis zwischen Interviewerin und Interviewten einen Einfluss auf die Thematisierung und Darstellung von Kontingenzerfahrungen und ihren Bearbeitungsformen.

In der Folge werden die von den Interviewten am häufigsten genannten Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen beschrieben. Dabei wird unterschieden zwischen der Zeit vor und der Zeit während und nach dem tatsächlichen Umzug in die Schweiz, denn die Migration beginnt lange vor der Reise und wird oft durch die Wahrnehmung und Erfahrung, aber auch die Be- und Verarbeitung von Kontingenz im Herkunftsland beeinflusst. Diese kann sich als schwierige und negative Erfahrung einstellen, deren Verarbeitung eine Veränderung der Lebensumstände nahelegt. Sie kann sich dem Individuum aber auch in positiver Weise als Möglichkeitsraum für Veränderungen und Alternativen auf tun. Der Blick auf die Zeit vor der Migration soll das Leben mit seinen kontingenten Seiten und Erfahrungen nicht erst mit der Migration thematisieren, denn Kontingenzerfahrungen prägen jedes Leben – mit oder ohne Migration. Nicht zuletzt soll der Blick auch Veränderungen in den persönlichen Be- und Verarbeitungsmustern der Befragten im Verlaufe der Migration zu Tage bringen.

³⁶² Keupp, Heiner et al. (1997): Identitätskonstruktion.

8.2 Vor der Migration: Rahmenbedingungen, Ereignisse und Optionen

Die Vorstellung einer Alternative zum Gegebenen, die Wahrnehmung einer möglichen Veränderung der eigenen Situation und schliesslich die Entscheidung für ein anderes Leben an einem anderen Ort entspringen dem Bewusstsein, dass das eigene Leben auch anders verlaufen könnte. Dieses Kontingenzbewusstsein in Bezug auf die eigene Biographie nimmt das Gegebene im Hinblick auf ein mögliches Anderes wahr und öffnet so einen Horizont zum Handeln auf Veränderung hin.³⁶³ Dieser Horizont ist letztlich konstitutiv für die Entscheidung zur Migration.

Die Befragten waren mit wenigen Ausnahmen legal in die Schweiz eingewandert. Die Entscheidung dazu, die nicht in jedem Fall auf einen definitiven Wechsel des Lebenskontextes angelegt war, hatten sie selbst oder aber ihre Eltern gefällt. Als persönliche Gründe nannten sie:

- die Aus- oder Weiterbildung
- die berufliche Zukunft und Karriere
- wirtschaftliche Aufstiegserwartungen
- eine Partnerschaft
- die Familienzusammenführung
- scheinbar ausweglose Lebensumstände
- die Hoffnung auf ein besseres Leben

Die einen ergriffen die Gelegenheit zur Alternative aus Liebe oder aus einer Not heraus, die anderen liessen sich aus kultureller Neugier oder wirtschaftlichem Kalkül zu einem Wechsel bewegen und wieder andere folgten einer familiären Tradition oder den Anordnungen transnational agierender Akteure.

Die Schweiz als Zielland war für manche naheliegend, denn sie hatten hier bereits Familienangehörige. Für andere ergab sich die Wahl des Residenzlandes über Freunde und Bekannte oder aufgrund von Arbeitsstellen. Nur in einzelnen Fällen war die Schweiz von den Befragten bzw. ihren Eltern nicht bewusst ausgewählt, sondern von Auswanderungsbehörden, der arbeitgebenden Firma oder illegalen Netzwerken vorgegeben worden. Obschon der Entscheidung zur Migration in der Regel ein längerer Reflexionsprozess vorausging, in dessen Verlauf anfänglich diffuse Ideen immer mehr die Gestalt von konkreten

³⁶³ Vgl. Luhmann (1984), Soziale Systeme, S. 152.

Vorstellungen, Erwartungen und Plänen annahmen, bis sie sich schliesslich zu einer festen Überzeugung und einem Willen entwickelten, die Ideen umzusetzen, nahmen die Einzelnen doch ganz unterschiedliche Möglichkeiten wahr, um sich über das Zielland zu informieren und die eigenen Vorstellungen und Erwartungen von einem Leben in der Schweiz mit Fakten abzugleichen und so die Migrationspläne auf ihre Realisierbarkeit und ihre möglichen Auswirkungen hin zu prüfen. In vielen Fällen dienten Familienangehörige, Bekannte oder potentielle Arbeitgeber als Informationsquellen.³⁶⁴ Entsprechend selektiv und perspektivisch war die Informationsgrundlage der Auswander*innen.

Die Migrationsmotive und -bedingungen waren also je nach den Umständen, in denen sich die Personen vor der Migration befanden, von mehr oder weniger Freiwilligkeit und mehr oder weniger Steuerungsspielraum geprägt. Entsprechend war die Migration auch mit mehr oder weniger Risiken für die Betroffenen verbunden.

In der Folge werden jene biographisch relevanten Lebensbereiche bzw. -umstände beschrieben und mit Zitaten aus einzelnen Erzählungen veranschaulicht, die den Ausschlag für die Migration gaben, weil die Betroffenen hier eine Veränderung oder eine Verbesserung anstrebten. Durch den Wechsel ihres Lebenskontextes versprachen sie sich neue Möglichkeiten in der Lebensgestaltung und in der Regel ein besseres Leben. Im Ergreifen der Alternativen bzw. durch die Konfrontation mit anderen Gegebenheiten ergaben sich für alle Befragten aber laufend neue Erfahrungen von Kontingenz, deren Folgen weder vorhersehbar noch gänzlich kontrollierbar waren.

Diese Erfahrungen und ihre biographische Be- und Verarbeitung sind Gegenstand der an dieses Kapitel anschliessenden Darstellung der Forschungsergebnisse.

8.2.1 Gesellschaftliche Realitäten

Obschon für einige Befragte die gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen, aus denen sie stammten, für eine selbstbestimmte Lebensgestaltung nicht optimal waren, musste doch niemand aus politischen Gründen das Herkunftsland verlassen.

Manche erzählten jedoch von sozialen oder wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, die es ihnen verunmöglichten, das Leben zu leben, das sie sich

³⁶⁴ Vgl. Han (2010), *Soziologie der Migration*, S. 198–202.

wünschten. Wo finanzielle Not herrschte und sich keine Möglichkeit für eine berufliche Verbesserung ergab, wurden die Umstände zur Belastung und führten zu einer schlechten Lebensqualität. Das Bewusstsein, dass diese Umstände und ihre Folgen durch das eigene Zutun im Hier und Jetzt nicht substantiell verändert werden konnten, führte dazu, dass sich die Betroffenen Gedanken über einen radikalen Wechsel ihres Lebenskontextes machten und sich schliesslich zur Auswanderung entschieden. Wo sie zu dem Schluss kamen, dass die Migration eine sinnvolle Alternative zum Gegebenen und eine realistische Möglichkeit zur Verbesserung der eigenen Lebenssituation darstellte, wurde sie vollzogen. Die Schweiz galt für manche als sicherer Ort in unsicheren Zeiten und bot sich darum für einen Neubeginn an.

Die wirtschaftliche Situation im Spanien der 1960er und 70er Jahre und der Anreiz der nördlichen Gastarbeiterländer bewogen auch Almira und ihren Mann zum Umzug. Sie versprachen sich davon ein Leben in mehr Gemeinsamkeit und ohne Geldsorgen.

Almira: Mein Mann hat als Lastwagenchauffeur gearbeitet und er hat nicht
³⁶⁵kath. so viel Zeit für mich gehabt. Um das ist es gegangen. Und dann, es
span. ist auch nicht so grosszügig gewesen in den 70er Jahren. 1969, 70
habe ich gedacht, ja wir wandern einfach aus ... Er ist am Morgen
früh gegangen und am Abend spät heimgekommen, manchmal am
Samstag arbeiten gegangen, manchmal sogar am Sonntag und dann
ich natürlich mit 20 also, ja also für mich ist es wichtig gewesen,
dass wir uns ein bisschen besser kennenlernen, dass wir zusammen-
stehen.

Geringe Verdienstaussichten, zerschlagene Karrierepläne oder behördliche Schikanen im Herkunftsland führten bei manchen zu Frustrationen, die sie veranlassten, ihr Land für ein vermeintlich besseres zu verlassen. So entschied sich auch der junge Argentinier Samuel, zusammen mit seiner Verlobten in die Schweiz zu ziehen, als die Behörden, nach langen Dienstjahren bei der Polizei, die Stipendien für sein geplantes Kriminologiestudium nicht mehr übernehmen wollten. Er glaubte, in der Schweiz, wo einst seine Grossmutter hergekommen war und wo er mit seinen Eltern schon einmal gelebt hatte, bessere Entwicklungsmöglichkeiten vorzufinden als in Argentinien.

³⁶⁵ In der Folge werden bei den Namen die konfessionelle Zugehörigkeit und die geographische bzw. nationale Herkunft vermerkt. Die Ausprägung der persönlichen Religiosität bzw. die Religiositätsform der Person ist dadurch jedoch noch nicht definiert.

Samuel
prot.
lat.-am. Aber nachher haben sie mir dann gesagt: «Ahm nein, die Provinz hat kein Geld. Wir können Ihr Stipendium nicht zahlen.» Und der Polizeichef selber hat mich mal zu sich geholt und hat gesagt: «Ja, wenn Sie gehen wollen, können Sie selber alles zahlen.» Dann habe ich gesagt: «Wie kann ich da mit meinem Lohn in Buenos Aires überleben? Das ist unmöglich, oder?» Und dann habe ich ein bisschen eine Frust bekommen. Und die Eltern waren damals schon in der Schweiz. Und dann habe ich dem Vater geschrieben: «Komm, schick mir Geld. Ich will in die Schweiz gehen.» [Und zu meiner Verlobten habe ich gesagt]: «Ja, aber weisst du, dort habe ich sicher mehr Möglichkeiten als da.»

Ganz anders die Situation von Alexandra. Die junge Frau aus Kolumbien kam in die Schweiz vorerst ohne Absicht, hier zu bleiben. Aufgrund ihrer prekären Lebensumstände hatte sie keine andere Wahl, als die lukrativen Aufträge, die sie unter anderem in die Schweiz brachten, anzunehmen.

Alles hatte damit begonnen, dass sie mit 18 Jahren schwanger geworden war. Als ledige Mutter wurde sie nicht nur gesellschaftlich geächtet, sondern auch von den eigenen Eltern verurteilt. Darum entschied sie sich, noch härter zu arbeiten, um den eigenen Lebensunterhalt selbst bestreiten zu können. Sie handelte mit Edelsteinen und kam bald mit der Mafia in Kontakt. Von dieser beraubt und gänzlich verschuldet, sah sie sich gezwungen, Drogenkurierdienste nach Europa zu übernehmen. Eines Tages wurde sie in der Schweiz von der Polizei aufgegriffen und verhaftet. Nach vielen Jahren, die sie unfreiwillig in der Schweiz verbringen musste, heiratete sie einen Schweizer und entschied sich zu bleiben. Sie sah darin eine Möglichkeit für einen Neuanfang.

Auch die ehemalige «Sans-Papiers» Esperanza sah sich aus Armut gezwungen, ihrem Herkunftsland den Rücken zu kehren und auf gut Glück auf ein diffuses Angebot von Fremden einzugehen, ohne zu wissen, was sie genau erwarten würde. Angesichts ihrer prekären Lebensumstände nahm sie das Risiko auf sich und wandte sich dem unbekannten Neuen zu:

Esperanza
kath.
lat.-am. Zu dieser Zeit war es so ... Peruaner mussten ein Visum beantragen. Wobei das schon ein wenig schwierig war. Ich kam in Zürich im Haus von Bekannten an, die mich eingeladen hatten. Leider weiss man manchmal nicht ... wie die Zukunft aussehen wird, nicht wahr? [...] Ich war illegal dort ... in diesen Zeiten war es sehr schwierig. [...] Schweren Herzens verliess ich mein Land, nicht wahr? Auf der Suche nach einer besseren Zukunft. Und so kam ich

nach Europa. Ich weiss, was ich erlebt habe, was Armut ist ..., wenn es keine Schokolade und keinen Kuchen oder so etwas gibt, nicht wahr? [...] Ich arbeitete und studierte gleichzeitig, nicht wahr? Ich half auch meiner Mutter [...] Und es gab die Möglichkeit, nach Europa zu kommen ... sie zahlten mir das Ticket, um hierher zu kommen. Mit der Massgabe, dass ich arbeitete. [...] Ich hatte diese Chance und ich wollte sie nicht verpassen. Und ich reiste.

8.2.2 Familiäre Realitäten

Positiv wahrgenommen wurde Kontingenz dort, wo sie, bedingt durch familiäre und transnationale Netzwerke oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht, neue Möglichkeitsräume eröffnete. Insbesondere in den Lebensgeschichten der Zugewanderten aus Lateinamerika präsentierten sich generationenübergreifende Migrationsgeschichten, die zwischen dem Herkunftsland und der Schweiz einen Raum aufspannten, dem sich die Befragten irgendwie schon immer zugehörig fühlten. Sie sprachen in der Regel bereits vor der Auswanderung gut Deutsch und verfügten mitunter auch über die deutsche bzw. die Schweizer Staatsbürgerschaft. Diese Ausgangslage hatte ihnen nicht nur die Wahl des konkreten Ziellandes, sondern in einigen Fällen auch die formale Einreise sowie den emotionalen Zugang zum Aufenthaltsland erleichtert.

Einige der Befragten aus Lateinamerika hatten in ihrem Herkunftsland in deutschen Enklaven gelebt oder hatten Vorfahren, die einst aus Deutschland oder der Schweiz nach Lateinamerika ausgewandert waren. Entweder hatten sie die Sprache über die Eltern und Grosseltern erlernt oder aber diese waren aufgrund ihrer Herkunft darum bemüht, dass ihr Nachwuchs in der Schule Deutsch lernte.

Mariana	Meine Oma ist ... die deutsche Seite. Also sie ist deutsche Emigrantin, sie ist von Deutschland nach Venezuela emigriert. Meine
kath.	
lat.-am.	Oma hat mit uns immer auf Deutsch gesprochen.

Manche hatten darum auch Schulen oder Internate besucht, die einst von Deutschen gegründet worden waren. Diese, oft katholischen, Privatschulen hatten nicht nur einen guten Ruf, sie ermöglichten auch das Erlernen der deutschen Sprache und die Verbundenheit mit der Herkunftskultur.

Victoria prot. lat.-am.	Weil die Schule gut ist und meine Eltern halt meinten, das Kind soll in eine gute Schule gehen und ja, da konnte ich Deutsch lernen.
-------------------------------	--

Eine solche Schulbildung war vor allem für Personen aus bildungsnahen und privilegierten Elternhäusern möglich.

Sara kath. lat.-am.	Wir waren in einer mittleren Schicht ... mittel ... oben ... also meine Eltern konnten ein private Schule finanzieren. Mein Grossvater war Schweizer, er wurde nach Peru geschickt, er war Ingenieur hier und wurde mit einem anderen Schweizer nach Peru geschickt, um ein Wasserkraftwerk zu bauen. Dann sind sie dort für zwei Jahre geschickt worden und am Schluss sind sie dort geblieben [...] Er hat dort meine Oma kennengelernt und dort Familie gegründet etc. [...] aber meine Mutter wollte, dass wir Deutsch behalten. Sie hat eine deutsche Schule gesucht und ich habe eine deutsche Schule besucht ... weil sie wollte parallel, dass wir den katholischen Glauben bearbeiten und gleichzeitig die Sprache lernen [...] Das war eine Schwesternschule von Schwestern aus Bayern. Dort habe ich natürlich sehr streng alles gelernt.
---------------------------	--

Diese Familien ermutigten ihre Söhne und Töchter später auch zu Sprachaufenthalt, zum Studium oder zu einer Weiterbildung im Ausland. Solche Aufenthalte in der Schweiz dienten der kulturellen und beruflichen Horizonsweiterung, aber auch der Aufrechterhaltung der Beziehungen zum Land der Vorfahren.

Joaquin kath. lat.-am.	Ich war ja in der deutschen Schule und in der 10. Klasse hat man ein Austauschprogramm. Also da war ich noch 17 oder 16 und war für 6 Monate hier. Deswegen als ich das zweite Mal gekommen bin, war es für mich nicht unbedingt jetzt etwas Neues. Also ich kannte das Land, ich wusste ungefähr wie es war, und dann [...] ich wollte raus aus Bolivien, studieren gehen und sowas. Dann bin ich nach Deutschland gegangen, zum Studieren. [...] Und nach Frankfurt bin ich 98 gegangen. Wegen der, wegen der Arbeit. Und dann hier in der Schweiz...
------------------------------	---

Sara kath. lat.-am.	Meine Eltern haben beide angeboten: «Willst du in Europa studieren ...?» [...] Ich war für einen Sprachaufenthalt in Deutschland und als Touristin in der Schweiz.
---------------------------	--

Nicht nur die Kenntnis der deutschen Sprache und die familiären Wurzeln waren bei manchen Befragten für die Wahl des Ziellandes ausschlaggebend, sondern auch die dort bereits wohnhaften Verwandten und Familienmitglieder. Diese bildeten eine Brücke zwischen dem Herkunfts- und dem Zielland und vermittelten auch eine gewisse Sicherheit und Kontinuität in Zeiten, wo vieles ungewiss und instabil war. Solche familiären Bindungen wurden umso wertvoller, wo eine Person nicht über privilegierte Ausgangskonditionen wie eine Doppelbürgerschaft oder eine gute Ausbildung verfügte und auf «Türöffner»³⁶⁶ angewiesen war, die ihr bei der Einreise oder bei der Job- und Wohnungssuche halfen.

So besann sich der Jugendliche Mateo auf sein Recht, zu seiner Mutter, die bereits in der Schweiz wohnte und arbeitete, zu ziehen und von den sich daraus ergebenden Möglichkeiten zu profitieren.

Mateo	Meine Mutter war hier, und mein Stiefvater. Und vier Monate
prot.	bevor ich (definitiv) hergekommen bin, habe ich hier (in der
span.	Schweiz) zwei Monate gearbeitet [...] Und in diesen zwei Monaten habe ich so viel Geld verdient, wie mein Onkel im ganzen Jahr in Spanien. Und dann auf einmal ist meine Grossmutter gestorben [...] Dann habe ich mich entschieden hierher zu kommen.

Wer aus einem sogenannten Drittstaat kommt, für den bzw. die reicht die Bereitschaft zum Arbeiten nicht aus. Personen mit einem aussereuropäischen Pass erhalten in der Regel nur als besonders hochqualifizierte Arbeitskräfte eine Arbeits- und Aufenthaltsgenehmigung, um in die Schweiz einzureisen.³⁶⁷ Vor Ort lebende Verwandte geben jedoch eingereisten Familienangehörigen oft einen Unterschlupf, von wo aus diese dann auch einer Arbeit ohne Genehmigung nachgehen können. Meist handelt es sich bei diesen Personen, wie weiter oben beschrieben, um Frauen im Niedriglohnsektor, die erst durch die Heirat mit einem Schweizer in den Besitz einer gültigen Aufenthaltsgenehmigung kommen.

Sofia	Meine Schwester wohnte schon hier. Und ich wollte sie besuchen.
prot.	Und während dieser Zeit, als ich auch einen Job hier gesucht habe,
lat.am.	habe ich meinen Mann kennengelernt und nachher ... bin ich hierhin gekommen. Und bin ich schon 20 Jahre hier in der Schweiz.

³⁶⁶ Vgl. Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration., S. 293–295.

³⁶⁷ Davon ausgenommen sind Flüchtlinge oder verheiratete Paare, vgl. Piguet (2006), Einwanderungsland Schweiz, S. 78.

8.2.3 Berufliche Realitäten

Mit der geplanten Verschiebung des Lebensmittelpunktes verbanden sich bei allen, ausser bei den als Kinder eingereisten Personen, Vorstellungen eines besseren Lebens in der Schweiz. Unter einem besseren Leben verstanden die Befragten ein Leben in gesicherten Verhältnissen sowie einen verbesserten Lebensstandard. Mit anderen Worten, das gewünschte Leben, für das sie bereit waren, ihr vertrautes Umfeld gegen ein mehr oder weniger unbekanntes Umfeld einzutauschen, war immer auch ein wirtschaftlich gut gestelltes Leben und darum verbunden mit den Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten, die sich in der Schweiz anboten.

Mit der Entscheidung, die Ausbildung oder eine berufliche Weiterbildung in der Schweiz in Angriff zu nehmen, verbanden sich für viele nicht nur Hoffnungen auf eine persönliche Horizonterweiterung, sondern auch auf eine Steigerung der Karrierechancen und Erwerbsmöglichkeiten, die im Herkunftsland in der Art nicht gegeben gewesen wären.

So führte der Wunsch nach einer höheren Bildung die junge Frau aus Ecuador in die Schweiz, weil ihre Eltern ihr diesen Wunsch im Herkunftsland nicht hätten erfüllen können, obschon ihnen gute Bildung wichtig war. Darum hatten sie die Tochter auch auf eine deutsche Schule geschickt, denn diese genoss einen guten Ruf. Eine universitäre Ausbildung der Tochter hätten sie sich aber wegen der hohen Studiengebühren nicht leisten können. Darum befürworteten sie ein Studium in Deutschland oder in der Schweiz. Nicht nur sprach die junge Frau bereits gut Deutsch, auch die Studiengebühren fallen in diesen Ländern aufgrund der staatlichen Finanzierung gering aus und die Studierenden können neben dem Studium arbeiten und den Lebensunterhalt mitverdienen.

Victoria prot. lat.-am.	Nach der Schule wollte ich halt irgendwas studieren Ich wollte sowieso immer ins Ausland gehen. Ja, da gibt's mehrere oder bessere Chancen. Ich wollte einfach. Und ich konnte die Sprache schon. Aber für mich war es auch relativ entscheidend, dass in Deutschland die Universität kaum kostet. Also, das Sozialsystem ... weil meine Eltern keine Mittel hatten. Also finanziell würden sie das nie erlauben können. Also, sie hätten es mir erlaubt, aber sie hätten es nicht bezahlen können. Ich habe dann in Deutschland gearbeitet und so mein Leben finanziert. Und das Studium war zum Glück, ja es kostete so gut wie gar nichts. Sonst hätte ich das nicht machen können.
-------------------------------	---

Andere wollten sich nach der Ausbildung im Herkunftsland beruflich weiterentwickeln und entschieden sich darum für einen Auslandsaufenthalt, aus Neugier oder einer Familientradition folgend. Wieder andere arbeiteten bereits in einem internationalisierten Arbeitsfeld und liessen sich in die Schweiz versetzen.

Alma kath. span.	Ja, es geschah, einfach so aus dem Nichts: Ich war in einem Praktikum in einer Kreativagentur und war ein bisschen gelangweilt dort [...] Darum kontaktierte ich eines Tages die Frau von der Universität und fragte sie: «Könnten Sie mir bitte helfen, etwas zu finden?» Am nächsten Tag schon schrieb sie mir: «Hey, ich habe da ein Angebot von der Firma K. in Zürich. Bist du interessiert?» Ich sagte: «Okay, gut. Was auch immer.» Dann machte ich die Interviews und kam dann hierher für drei Monate [...] Es geschah also per Zufall, ich habe das nicht geplant. Ich erhielt die Möglichkeit und ich packte sie.
------------------------	--

Für die gut qualifizierte junge Frau und alleinstehende Mutter aus Peru war die Schweiz als Arbeitsort auch darum anziehend, weil sie hier eine Gleichberechtigung der Geschlechter erwartete. Sie versprach sich von einem Wechsel in die Schweiz nicht nur eine sichere Lebensgrundlage, gute Aufstiegsmöglichkeiten und einen guten Lebensstandard, sondern auch die Vereinbarkeit von Familie und Beruf und ein Leben nach eigenen Vorstellungen.

Ana kath. lat.-am.	Der Grund, mein echter Grund (für die Migration) war ... ich wollte Familie sein, Mama sein [...] und ich habe gehört: «Ja, heutzutage die Schweiz fördert die Frauen in Führungspositionen und die Teilzeitjobs und ...» Und ich so: «Wow, so cool. Ay, das gibt's hier nicht.» [...] Aber ich hatte immer noch in meinem Herzen dieses «Ich will bescheiden leben, ich will nicht diese oberflächliche Welt» [...] aber irgendwie wollte ich nicht, dass meine Tochter selbstverständlich alles hat [...]... und da kam nochmal die Idee, dass ich nach Europa musste.
--------------------------	--

Doch nicht alle Befragten konnten sich für die Verwirklichung ihrer Lebensalternative auf familiäre Vorteile, berufliche Errungenschaften oder seriöse soziale Netzwerke im Zielland abstützen. Für Personen aus Spanien, mit denen die Schweiz zum Zeitpunkt ihrer Einreise ein Migrationsabkommen hatte, waren die Einreise- und Aufenthaltsregelungen vergleichsweise einfach, auch wenn sie schliesslich nicht im Land ihrer Wahl gelandet sind.

Almira Und dann haben wir uns angemeldet [bei der spanischen Auswan-
kath. derungsanstalt] zum Auswandern ins Deutsche hinaus in den
span. 1970ern, also 1969. Und dann hat es geheissen, nein, wir haben jetzt
keinen Platz für Deutschland aber für die Schweiz. Und dann sind
wir in die Schweiz gekommen.

Personen aus Drittstaaten jedoch, die weder über eine Schweizer Staatsbürger-
schaft noch über familiäre Kontakte im Zielland verfügten und auch keinen
Bildungsbonus vorzuweisen hatten, weil sie in unterprivilegierten Verhältnissen
aufgewachsen waren, erfüllten kaum die notwendigen Kriterien für eine
selbstständige und einfache Einreise bzw. eine Aufenthalts- und Arbeitsgeneh-
migung.³⁶⁸ Wo der Wille zur Migration aufgrund von Armut oder einer man-
gelnden Perspektive auf ein besseres Leben trotzdem stark war, mussten die
Betroffenen zu ihrer Umsetzung oft Mittel und Wege wählen, die illegal und
mit einem hohen Risiko der Abhängigkeit von Fremden verbunden waren. Sie
reisten meist ohne viel Wissen in die Schweiz ein, tauchten unter und arbeiteten
ohne Genehmigung und Schutz.

Die ehemalige Sans-Papiers Esperanza ging das Risiko ein und erlebte
Ausbeutung und Diskriminierung. Schutzlos und ohne Hilfe von anderen
musste sie sich selbst einen Weg aus der Situation heraus erkämpfen.

Esperanza Ich hatte diese Chance und ich wollte sie nicht verpassen. Und ich
kath. reiste. [...] Leider wie in anderen, vielen Fällen ... Manchmal sa-
lat.-am. gen sie dir viele Dinge, sie versprechen dir alles und nichts, nicht
wahr? Ich, zu dieser Zeit arbeitete ich von Montag bis Samstag, bis
spät. Sie zahlten mir 500 Franken ... im Monat, nicht wahr? Also
für mich war das Ausbeutung. Aber was konnte ich tun? Ich kannte
niemanden, nicht wahr [...] Aber ich begann schon, eine Arbeit zu
suchen und ich fand einen Job, in dem sie mich bezahlten, sie be-
zahlten mich für einen ganzen Monat. Dadurch konnte ich sagen:
«Ich hau ab aus diesem Haus, um arbeiten zu können, denn in der
Tat habe ich meine Schuldigkeit bereits getan.»

Überhaupt war die als Sackgasse wahrgenommene eigene Situation, sei sie so-
zial oder wirtschaftlich bedingt, für viele der Ausgangspunkt, ernsthaft über
die Möglichkeit der Migration als Ausweg oder Flucht aus einer vertrackten

³⁶⁸ Vgl. <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/rechtsgrundlagen/weisungen/visa/bfm/bfm-anh01-liste1-d.pdf> (Januar 2019).

Situation nachzudenken. So auch der Jugendliche Mateo, der bei der Grossmutter lebte und dessen Leben aus den Fugen geraten war. Die reiche Schweiz und die Mutter vor Ort, gute Gründe für einen neuen Versuch:

Mateo	In ganz Spanien die Jungen können trinken, können ausgehen und
prot.	können in die Disco gehen. Und ich habe einen Teil von diesem
span.	Leben gelebt. Eigentlich das war der Grund, warum ich in die Schweiz gekommen bin. Weil, damals war einfach das Leben so ... zu frei. Es war nicht normale Freiheit, ... sondern einfach alles übertrieben. [...] Und das war eigentlich keine grosse Zukunft. Und deswegen bin ich in die Schweiz gekommen [...] Und dann auf einmal ist meine Grossmutter gestorben, und dann habe ich alles zusammengerechnet: Mein Leben als Heavy Metal und nur Ausgang und besoffen und und und. Und hier [in der Schweiz] gab es so viel Geld und ... Meine Mutter war hier.

8.2.4 Schicksalsschläge

Doch auch Schicksalsschläge und Erfahrungen von der Unverfügbarkeit des Lebens prägten das Leben vor der Migration – mit unterschiedlichen Folgen. Während die junge und alleinstehende Mutter aus Kolumbien unversehens in die Fänge der Mafia geriet, sich verschuldete und aus der Not heraus für eine Reise in die Schweiz entschied, wo sie zum Bleiben gezwungen wurde und damit eine doppelte Erfahrung von Kontingenz erlebte, verlief der Weg der jungen und unverheirateten Mutter aus Peru, deren Kind lebensbedrohlich erkrankte, ganz anders.

Alexandra	Die Mafia. Weil Smaragde und Gold, all das ist alles die Mafia,
prot.	dort, nicht wahr? Damals zu jener Zeit wurde ich einmal beraubt.
lat.-am.	Wie man sagt, ich wurde überfallen. [...] Ich denke, das war alles so etwas wie ein Komplott gegen mich ... mich da hineinzubringen, nicht wahr? [...] Sie sagten mir, ich solle zahlen, indem ich Drogen transportiere. Dann, das erste Mal zwangen sie mich, diese Kugeln zu essen. Ich sagte meiner Familie nicht, wohin ich ging. Alles war anonym. [...] Meine erste Reise war nach Holland. [...] Dann reiste ich in die Schweiz ein. [...] Als ich um 21.00 Uhr in diesem Haus ankam, sah ich, dass das Licht ausgeschaltet war ... Als ich anfang, nach ihnen zu rufen, dass sie mir die Tür öffnen sollten, ... kamen sie, wie die Ratten aus dem Garten, die Poliziei. Aber so viele! Wahnsinnig viele! ... Sie legten mir Handschellen

an. Ich stand unter Schock. Stellen Sie sich vor, ich war 20 Jahre alt! 20, 21 Jahre alt. Ich war noch ein KIND! Sie brachten mich ins Krankenhaus, sie brachten mich dorthin um 3 Uhr morgens. Sie brachten mich ins Gefängnis! [...] Zweieinhalb Jahre war ich dort, ich war dort im Gefängnis, als ich den Schuldspruch von 6 Jahren erhielt.

Und die junge Peruanerin aus einer intakten und wohl-situierten Familie erlebte, wie ihre kleine Tochter aus heiterem Himmel schwer erkrankte. Als vielbeschäftigte Geschäftsfrau ohne Lebenspartner war sie mit einer Situation konfrontiert, die sie zeitlich und emotional an ihre Grenzen brachte.

Sara
kath.
lat.-am. Und dann meine Tochter wurde krank, als sie vier Jahre alt war, von der Leber [...] dann Arzt, Untersuchung und dann hat der Arzt gesagt: «Ja, jetzt müssen wir die Biopsie (vor der Operation) machen. Aber bevor wir die Biopsie machen, machen wir noch einmal eine Blutkontrolle [...] Plötzlich war alles normal ... der Arzt wusste nicht ... was sollte das? Nix mehr. Sie hatte nix mehr. Da hat meine Mutter und ich haben wir begonnen einfach zu weinen. Und er hat gesagt: «Das kann nicht sein, machen wir noch eine andere Untersuchung, in einem anderen Labor.» Dann waren wir im teuersten Labor, einem Speziallabor ... alles normal. Da hat er gesagt: «Ich mache noch mal ein Ultraschall.» Und der Leber normal. Da hat begonnen mein Glauben an Gott. Und seitdem ich lasse ihn nie mehr, nie mehr. Nie mehr.

Als die Tochter dann wie durch ein Wunder gesund wurde, war ihr auch klar, dass sie das eigene Leben neu ordnen und die Rolle als Mutter intensiver wahrnehmen wollte.

Sara
kath.
lat.-am. Ich habe mir vorgenommen, ich arbeite, ich verdiene weniger, ich lebe bescheiden. Ich bin bei meiner Tochter am Abendessen, ich esse mit ihr Mittag egal [...] Und dann, ja, ich habe gedacht, ja hier verhungert niemand. Egal welchen Job ich kriege, Hauptsache ich werde genug haben zum Essen und für meine Zuhause und meine Tochter und ruhig und gemütlich und Punkt. Und ich kann Mama sein [...] Ich habe noch einmal Gott gesagt: «Ich bin nochmal in deine Hände. Und jetzt alles, was ich geplant habe, du schaust, wie du das löst.» Und so habe ich begonnen mein Leben hier in S., mit einer Tochter, alleine ...

Für die Umsetzung ihrer Erkenntnis erschien ihr die Schweiz als der geeignete Ort, denn hier, so stellte sie sich vor, war ein Leben nach ihren Wertvorstellungen erst möglich. Sie sah sich geradezu berufen, den Schritt zu wagen, und fühlte sich in allen Entscheidungen und Erlebnissen von Gott geführt. Sie reiste aus in dem Vertrauen, dass Gott mit ihr und für sie war.

8.2.5 Gegenbilder

Das Bild von der Schweiz, das bei den Erwartungen der auswanderungswilligen Befragten mitschwang, war das Resultat von eigenen Wunschvorstellungen und Erzählungen anderer. Eltern oder Grosseltern, die einst aus der Schweiz ausgewandert waren, portraitierten und idealisierten die Schweiz aus der Retrospektive. Bereits in der Schweiz lebende Bekannte und Verwandte erzählten von ihrem guten Leben und eigene Erlebnisse von Ferienreisen hatten Eindrücke hinterlassen, die für Touristen typisch sind, die nicht ins Alltagsleben eintauchen müssen. Die auch von den Medien genährten Bilder über paradiesische Zustände in der Schweiz trugen zu dem Idealbild bei, das den eigenen Wünschen und Erwartungen entsprach.

Sara kath. lat.-am.	Meine Mutter (sagte): «Aber weisst du, die Schweiz ist alles schön!» Meine Mutter war hier, als mein Grossvater noch lebte, das heisst, sie war jedes Jahr zwei bis drei Monate in der Schweiz. [...] Und sie (sagte): «Ja, die Schweiz ist überall schön und ruhig, nur was du willst.» [...] Also für mich war die Schweiz das Paradies, na? Und alle leben gemütlich und zufrieden und niemand schaut, was der andere anzieht und alle kaufen nicht Sachen, das sie nicht brauchen, sondern wirklich Sachen wie meine Mutter, wie mein Grossvater – nachhaltig und also für mich das war die Schweiz.
---------------------------	--

Sofia prot. lat.am.	Hier die Kinder können in die Schule, ohne Probleme hin und her laufen. In Peru muss man die Kinder in die Schule bringen, muss man Mobilität oder ein Bus ... also privat bezahlen oder ... abholen und man ist immer in diese spannende Phase, dass jemand kommt und jemand (dich) stiehlt und so.
---------------------------	--

Aus diesen Vorstellungen und Erzählungen entstanden Gegenbilder zu der meist als defizitär wahrgenommenen beruflichen und wirtschaftlichen Realität im Herkunftsland bzw. zu einer als suboptimal empfundenen persönlichen

oder familiären Situation. Diese Gegenbilder machten aus der Schweiz als einer Option für ein besseres Leben die sichere Alternative für das Hier und Jetzt.

Samuel	Und, als ich in die Schweiz gekommen bin vor 30 Jahren, da habe
prot.	ich gedacht: «Ja, das ist das Paradies! Das ist das Paradies!» Das
lat.-am.	Motto: «Leben und leben lassen», haben alle gelebt, ALLE! Der Fabrikbesitzer bis zu dem Mitarbeiter.

Die Erfahrungen von Diskontinuität und Brüchen bzw. die Erfahrungen von Kontingenz prägten das Leben der Befragten vor der Migration in unterschiedlicher Weise. In einigen der hier dargestellten Fälle motivierten diese Erfahrungen schliesslich auch zur Migration. Nicht immer waren es ausschliesslich Krisen oder Nöte, die nach einer Veränderung oder Verbesserung verlangten, oft reichte bereits das Bewusstsein einer Alternative zum Bisherigen. Doch die meisten waren sich vor der Migration nicht bewusst, dass sich das als kontingent Erlebte durch den Kontextwechsel nicht einfach lösen oder beseitigen liess, dass die gewählte Alternative nicht immer die Erwartungen erfüllte, die sich damit verbanden. Gerade dieser Kontextwechsel erwies sich für die Betroffenen als Quelle neuer Kontingenzerfahrungen, mit denen sie nicht gerechnet hatten. Diese Erfahrungen manifestierten sich oft dort, wo bislang unhinterfragte Selbstverständlichkeiten plötzlich wegbrachen und sich mit den neuen Möglichkeiten im Aufenthaltsland auch neue Herausforderungen ergaben.

8.3 Nach der Migration: Veränderter Kontext, Kontrollverlust und Unverfügbarkeiten

Der Mensch ist ein soziales Wesen, das für seine Orientierung in der Welt auf andere angewiesen ist und von diesen auch geprägt wird. Mit der Geburt wird das Individuum in eine Kultur und Gesellschaft, sprich in einen bestimmten Kontext hineingeboren. Im Laufe seines Heranwachsens wächst dieser Mensch in die Gesellschaft hinein und erlernt ihr «Wissen über die Wirklichkeit», d. h. er übernimmt die Ordnungs- und Orientierungssysteme, die sich im Laufe der Zeit und in der Dialektik zwischen Individuen und Gesellschaft herausgebildet haben und dem menschlichen Handeln sowie den gesellschaftlichen Einrichtungen Sinn und Berechtigung verleihen. Sie liefern die Werkzeuge, mit denen

er sich und seine Umwelt deutet, sein Handeln und sein Dasein gestaltet.³⁶⁹ Der Mensch lernt im Verlauf seiner Sozialisation, mit diesen Werkzeugen umzugehen, und internalisiert das Orientierungs- und Handlungswissen seiner kulturell-sozialen Umwelt, die ihm durch seine Bezugspersonen erschlossen wird. Dies erfolgt massgeblich über Sprache, das wohl wichtigste Zeichensystem des Menschen. Mit ihrem Reservoir an Typisierungen, Abstrahierungen und Standardisierungen vermag sie – wenn auch niemals vollständig – eine Brücke zwischen den Bewusstseinsvorgängen von Subjekten zu schlagen. Berger und Luckmann fassen die Funktion der Sprache für den Menschen wie folgt zusammen: «The basic form of social objectivation is language. Language analyses, recombines and <fixes> biologically based subjective processes and forms it into intersubjective, typical and communicable experiences ... It is this edifice of semantic fields, categories, and norms which structures the subjective perceptions of reality into a meaningful, cohesive and <objective> universe.»³⁷⁰ Sprache bildet also den Kern des von der Gesellschaft bzw. einer Gemeinschaft geschaffenen «Wissens über die Wirklichkeit» und sie ermöglicht so Verständigung zwischen Subjekten und Orientierung in der «Welt».³⁷¹

Sozialisation³⁷² bezeichnet die Gesamtheit all jener durch die Gesellschaft und ihre Repräsentanten vermittelten Lernprozesse, in denen ein Individuum in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur sozial handlungsfähig wird – also am sozialen Leben teilhaben und an dessen Entwicklung mitwirken kann. Dieser Prozess läuft immer unter Bezugnahme auf andere ab und ist mit dem Pro-

³⁶⁹ Vgl. Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 36ff.; Schütz & Luckmann (2003), Strukturen der Lebenswelt, S. 329ff. Für eine weiterführende Lektüre vgl. Knoblauch (1998), Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation, S. 164; Soeffner, Hans-Georg (1991): Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Oelkers, Jürgen & Wegenast, Klaus (Hg.): Das Symbol – Brücke des Verstehens. Stuttgart, S. 68.

³⁷⁰ Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1963): Sociology of religion and sociology of knowledge, in: Sociology and Social Research, Vol. 47, S. 422.

³⁷¹ Vgl. Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 36ff.; Schütz & Luckmann (2003), Strukturen der Lebenswelt, S. 329ff. Vgl. Baumann-Neuhaus (2008). Kommunikation und Erfahrung, S. 129–131.

³⁷² Vgl. Durkheim, Emile (1907/1972): Erziehung und Soziologie. Düsseldorf; Geulen, Dieter (1991): Die historische Entwicklung sozialisationstheoretischer Ansätze, in: Hurrelmann, Klaus & Ulich, Dieter (Hg.): Neues Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim, S. 21–54.

zess der Enkulturation³⁷³, der prozesshaften Aneignung je kulturspezifisch geltender Normen und Regeln verbunden.³⁷⁴ Sozialisation bzw. Enkulturation sind lebenslange Prozesse, verwoben mit den sozialen Gruppen, in denen Individuen agieren. Gruppen und ihre Repräsentanten sowie ihre Institutionen, welche diese Lernprozesse steuern und beeinflussen, bezeichnet man als Sozialisationsinstanzen.

Das Individuum kann also alleine weder (handlungsleitenden) Sinn konstituieren, noch die Komplexität der Eindrücke und Erlebnisse, die sich in seiner Begegnung mit der Welt ergibt, so reduzieren, dass Sinn möglich wäre. Das Individuum muss sich in seinem eigenen Erleben auf jene Selektionsleistungen stützen, die andere vor ihm gemacht haben und die, weil sie sich im Laufe der Zeit bewährt haben, übertragbar geworden sind. Verstehen wir Gesellschaft als ein soziales System, als «einen Sinnzusammenhang von sozialen Handlungen [...], die aufeinander verweisen und sich von einer Umwelt nicht dazugehöriger Handlungen abgrenzen lassen», dann definiert Gesellschaft für ihre Mitglieder das Mögliche und das Erwartbare und dadurch das, was als Wirklichkeit zu gelten hat. Die Einzelnen wiederum organisieren die ihnen verfügbaren Selektionen und erleben sich dadurch als eigenständige Subjekte.³⁷⁵

Mit der Migration verlassen die Betroffenen diesen, ihnen vertrauten, Sinnzusammenhang und damit auch das Referenzsystem ihrer eigenen Orientierung und Sinnstiftung. Die Interaktionen mit anderen werden durch den Wechsel des kulturell-sozialen Kontextes in der Regel nicht nur reduziert, sondern finden auch nicht mehr in einem Bezugsrahmen statt, in dem die Beteiligten auf ähnliche Generalisierungen bzw. auf ein intersubjektiv gültiges (Handlungs-)Wissen zurückgreifen. Verständigung ist also nicht mehr automatisch gegeben.

³⁷³ Vgl. Herskovits, Melville H. (1964): *Man and his works. The science of cultural anthropology*. New York.

³⁷⁴ Kron, Friedrich W. (2009): *Grundwissen Pädagogik*. 7. Auflage, München/Basel, S. 37–39.

³⁷⁵ Vgl. Berger & Luckmann (2003), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 140–148; Lewinski, Manfred von (2006): *Wie einsam bleibt der Mensch? – Grundlagen, Eigenarten und Grenzen menschlicher Kommunikation*. Berlin: Pro Business digital.

8.3.1 Gesellschaft: Kommunikationsschwierigkeiten und kulturell-religiöse Verunsicherungen

Als Teil einer Sprachgemeinschaft hat das Individuum im Verlauf seiner Sozialisation also nicht nur die sprachlichen Eigenarten seiner Gemeinschaft erlernt und übernommen, sondern auch die offiziellen Verständigungsregeln und die in der Sprache inhärente Deutung von «Welt» verinnerlicht. Sprache verbindet und gibt Sicherheit, über die gemeinsame Sprache fühlt sich der und die Einzelne zugehörig zur Gruppe. Mit dem Verlassen der eigenen Sprachgemeinschaft verlässt ein Mensch diesen Sicherheitsraum. An der neuen Sprachgemeinschaft hat er vorerst keinen oder nur einen beschränkten Anteil und darum auch bloss einen eingeschränkten Zugang zu deren Wissens- und Erfahrungsrepertoire, der eigentlichen Ressource zur Orientierung in einer nicht vertrauten «Welt». Die migrationsbedingten Schwierigkeiten in der Kommunikation mit anderen, die oft über die vorhandenen Sprachkompetenzen hinausreichen, verunsichern und isolieren die Betroffenen. Es wird ihnen bewusst, dass das Leben nicht in den gewohnten Bahnen weiterläuft.

Die Konfrontation mit dem Alltagsleben in der Wahlheimat führte darum bei vielen Befragten zu grösseren oder kleineren Kulturschocks, denn die eigenen Vorstellungen und Erwartungen wurden oft jäh mit einer ganz anderen Realität konfrontiert.

Der Wechsel von einer Kultur in eine andere, das Eintauchen in ein gesellschaftsstrukturelles Gefüge, das man vielleicht vom Hörensagen zu kennen meinte, mit dem man aber noch nie selbst in Berührung gekommen war, erzeugte bei allen Befragten Erlebnisse und Erfahrungen, mit denen sie nicht gerechnet hatten und die sich auch nicht nahtlos an das vorhandene Erfahrungs- und Wissensrepertoire anschliessen liessen. Bewährtes Alltags-Know-how und vertraute Alltags-Routinen funktionierten in der neuen Umgebung nicht mehr oder nur noch zum Teil. Die Wunschvorstellungen von einem anderen und besseren Leben und die Idealbilder von der Schweiz erfuhren nach und nach eine Dekonstruktion. Diese Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz hatten für manche eine anfängliche oder auch längerfristige destabilisierende Wirkung auf die eigene Orientierungskompetenz und das Selbstverständnis. Das Leben zeigte sich ihnen von seiner unkontrollierbaren, kontingenten Seite.

Die Unkenntnis der Landessprache erwies sich für viele als grosse Hürde im Alltagsgeschehen. Die fehlende sprachliche Kompetenz führte oft zu Situationen, in denen sich die Betroffenen hilflos und ohnmächtig fühlten.

Natalia	Und dann musste ich 100 Franken für ein Ticket bezahlen, weil ich
kath.	dieses Deutsch nicht konnte und ich konnte es einfach nicht – so ist
lat.-am.	das Leben eben. Und ich schrie und schrie und schrie. Und ich
	sagte: «Sie müssen mir zeigen, wie ich an dieser Maschine ein Ti-
	cket kaufen kann!» Oh mein Gott!

Die Deutsch sprechende, gut ausgebildete und bestens informierte junge Peruanerin fiel aus allen Wolken, als sie an ihrem ersten Arbeitsort in Genf ankam und die Menschen dort kein Deutsch sprachen. Die fehlenden Französischkenntnisse verwehrten ihr den Zugang zu den Einheimischen. Es blieb ihr nichts anderes übrig, als im internationalen Genf den Kontakt zu den eigenen Landsleuten zu suchen.

Sara	Hier waren viele Leute und wo sind die Schweizer überhaupt? Nie-
kath.	mand spricht Deutsch, aber meine Mutter hat gesagt, dass alle spre-
lat.-am.	chen Deutsch und Französisch. Weil sie wissen schon von der
	Schule Französisch und Deutsch. Warum hier die Leute sprechen
	kein Deutsch? Sie konnten sogar Englisch, ich musste mich in Genf
	auf Englisch bewegen und auf Spanisch sogar, ja? Und weil ich
	kein Französisch konnte, bin ich gelandet bei Spanisch sprechen-
	den Leuten, weil ich konnte nicht mehr anders ... Aber ich wollte
	nicht das, ich bin nicht hierhergekommen, um in einer solchen Welt
	zu bleiben, weil sonst hätte ich in Lima bleiben oder in Kolumbien
	oder in Panama, keine Ahnung bleiben können.

Was die einen als unangenehme Episoden erlebten, hatte bei anderen gar biographische Folgen. Die Folge für die Jugendliche, deren Eltern die Sprache des Aufenthaltslandes nicht beherrschten, war ein unerwarteter und unvermittelter Ausschluss aus der Integrationsklasse:

Laura	Während ich hier in B. mit der obligatorischen Schule beginnen
prot.	musste [...] zu jener Zeit konnte ich das Schulsystem in der
lat.-am.	Schweiz noch nicht gut verstehen, ich war ziemlich verloren. Aber
	da empfahl man uns eine Schule, die Spezialklassen führte für Aus-
	länder. Man gab uns alle Unterlagen für die erste und zweite Klasse
	ab, aber auf Deutsch. [...] Diese Schule dauerte zwei Jahre und die

Rechnung für das zweite Jahr kam im April während meines ersten Schuljahres dort. Mein Vater verstand damals noch nicht gut Deutsch und glaubte, dass diese Rechnung für das erste Jahr gedacht war. Diese hatte er ja schon bezahlt. Als das erste Schuljahr dann zu Ende war, ging ich in die Ferien. Zwei Tage vor Schulbeginn kam ich aus den Ferien zurück. Da rief mir mein Lehrer an und sagte: «Ich sehe dich nicht auf der Klassenliste für das kommende Schuljahr.» Das war ein Schock. Ich hatte meinen Platz für das zweite Jahr verloren.

Wer sprachlich nicht versiert war, sah sich bald auch als Opfer von Schikanen, ohne dass er/sie sich dagegen wehren konnte.

Neben den sprachlichen Schwierigkeiten war auch das berufliche Leben in der Schweiz mit seinen Selbstverständlichkeiten und Zumutungen für viele eine grosse Herausforderung. Auf die hart erarbeiteten Errungenschaften und Kompetenzen, auf die die junge Frau aus der Dominikanischen Republik einst stolz war, konnte sie sich in der Schweiz nicht mehr stützen. Die erarbeiteten Grundlagen fielen weg und es galt, von vorne zu beginnen.

Natalia	Diese Veränderung war für mich sehr ... sehr hart. Sehr hart, denn
kath.	ich kam aus einem Land, in dem ich, ich hatte viele Ziele. Zum Bei-
lat.-am.	spiel wollte ich eine wichtige Person werden, denn am Anfang war
	ich eine junge berufstätige Frau, mir gefiel sehr, was ich tat und ich
	war sehr gut in meinem Beruf. Das war mir damals sehr bewusst.
	Ich war mir sehr bewusst, dass ich gut reden konnte, ich konnte gut
	in der Öffentlichkeit sprechen. Und ich mochte das damals auch
	sehr, ich war sehr ehrgeizig und wollte etwas Wichtiges darstellen,
	nicht wahr? Und ich konzentrierte mich darauf, das zu tun, traf mich
	hierzu mit vielen Leuten, um das zu erreichen. Als ich dann hier
	ankam, befand ich mich in einem Land, in dem ich wieder von vorn
	anfangen musste. Das war sehr hart für mich. In der Tat habe ich
	das nicht wirklich verstanden.

Wenn neben den eigenen Angelegenheiten auch noch Kinder und Ehemänner zu managen waren und sich das Alltagsleben von der komplexen Seite präsentierte, kam es der einen oder anderen vor, als müsste sie von Grund auf alles neu lernen.

Rebeca	Ich musste lernen, wie die Schule abläuft, wie der Bus fährt. Spra-
prot.	che, wie die Sachen heissen, kochen, putzen, wie der Mann tickt ...
lat.-am.	alleine mit einem Baby sein, und manchmal sogar eben der Behörde

telefonieren, mit Leuten reden, mit meinem komischen Deutsch.
Und zum Arzt gehen, Termine abmachen, einfach alles Mögliche
[...] ich habe einfach so viel lernen müssen.

Die Vorstellungen von der Schweiz stellten sich teilweise als Trugbilder heraus und führten zu Enttäuschungen und auch zu einer gewissen Ernüchterung.

Sara	Oh nein, so viele Leute, so viel Verkehr. Nein, das ist nicht, wie ich
kath.	mir vorgestellt habe. Wo sind die Häuser und das Land, wo ist das
lat.-am.	Grüne?

Die junge Mutter aus Peru realisierte bald, dass ihre Vorstellungen von einer gewissen Naivität geprägt waren. Sie hatte die Erzählungen von Eltern und Grosseltern, die ihr Ursprungsland in den schönsten Farben präsentierten, gerne für bare Münze genommen, weil sie ihrem eigenen Wunschbild entsprachen. Schliesslich zerplatzte nicht nur der Traum von einem Leben im Grünen, auch die Vorstellung, Familie und Beruf in harmonischer Weise miteinander zu verbinden, stellte sich als Wunschdenken heraus. Das ideale Bild vom Leben in der Schweiz machte der Erfahrung von Überforderung, Einsamkeit und Unsicherheit Platz.

Sara	Als ich angekommen bin, ich war naiv und ich wusste, ich bin alleine
kath.	mit meiner Tochter, und jetzt schauen wir die neue Welt und wie
lat.-am.	das alles kommt [...] Und ich hatte keine Mama, niemand, ich war
	ich und Punkt. Dann habe ich begonnen zu schauen Betreuung –
	schwierig, alle Horte waren voll. Für Schulkinder ist es nicht so
	einfach, denn die Kinder sind um 11 Uhr schon wieder zu Hause.
	Da habe ich gemerkt, ich kann nicht arbeiten, wie mache ich das?
	Und ich hatte vorher nie gekocht, ich hatte nie geputzt, ich hatte nie
	etwas gemacht und für mich war das eine Herausforderung total.
	Der Haushalt hat mich total überfordert, das Kochen, ich habe so
	viel Zeit gebraucht, ich habe die Produkte nicht gekannt, ich hatte
	niemanden zum Fragen. Es war wirklich, ich habe mir gehofft, dass
	meine Mutter kommt [...] und dann noch die Integration, ein bisschen
	draussen gehen, damit die Leute dich sehen und auch ... mein
	Gebet noch zu der Mutter Gottes um zu sagen «Hilf mir» ... ich
	konnte nicht mehr so lange beten, weil dann musste ich schon kochen,
	dann musste ich [...] Und dann konnte ich nicht mehr [...] ich
	war so kaputt am Abend, dass ich habe einfach funktioniert

Die berufliche Entwicklung, der Umgang mit Geld und Zeit, die Wohnsituation, die sozialen Beziehungen, Partnerschaft und Familienleben, sprich die tatsächliche Lebensqualität entsprachen, trotz grosser Anstrengungen, oft nicht dem, was erwartet worden war. Einigen machte die Realität derart Mühe, dass sie ernsthaft über eine Rückkehr nachdachten oder gar erkrankten.

Victoria prot. lat.-am.	Es war anders als ich sie (die Schweiz) kannte oder als ich sie mir vorgestellt hatte. Ich kannte die Schweiz, ich war hier mehrmals schon an Wochenenden [...] Und ja, es ist ein wunderschönes Land ... aber mir war nicht bewusst, dass es wirklich so ein Unterschied ist ... nicht nur die Sprache, in der Mentalität, in allem halt. [...] Und ja, das hat mich quasi ... und dann merkte ich so: «Ups, muss ich von Null anfangen?» (Die Schweiz ist) verschlossen. Ja, das würde ich sagen. Ja, genau und sehr ... sehr korrekt. Aber zu korrekt. Sehr verschlossen [...] mir ging's irgendwann so schlecht, dass ich Panikattacken bekam. Also so Atemschwierigkeiten. Und dann war ich natürlich ... mein Hausarzt schickte mich zu einer Psychologin, welche mir wiederum Tabletten gab. So Antidepressiva. Damit ich ein bisschen relaxe. Und das hat geholfen ... einfach peu à peu [...] wahrscheinlich werde ich in den USA auswandern, weil meine Familie dort wohnt.
-------------------------------	---

Das jung verheiratete Paar aus Spanien erhoffte sich in der Schweiz mehr Gemeinsamkeit und ein gesichertes Einkommen, fand sich aber schliesslich in einer Abhängigkeitssituation wieder, die weit vom gesuchten Glück entfernt war.

Almira kath. span.	Das sind schwere Zeiten gewesen. Das ist keine einfache Zeit gewesen ... Wir haben es am Anfang nicht einfach gehabt, wir haben eine ganz böse Arbeitgeberin gehabt. Sie war eine ganz böse ... Ich hoffe, die Zeit kommt nie mehr wieder [...] die hat uns die Lebensmittel, ja, wir hatten nichts übrig. Sie hat uns das Brot verseicht [mit Urin verschmutzt], dass man einfach kein Brot mehr isst und so Zeug. [...] Mein Mann als er noch nicht pensioniert gewesen ist, hat immer gesagt, wenn's soweit ist, wir gehen zurück. Er hat wahnsinniges Heimweh gehabt.
--------------------------	---

Insbesondere die Befragten aus Lateinamerika waren durchwegs irritiert über das religiöse oder besser areligiöse Klima in der Schweizer Bevölkerung. Aus einem kulturellen Umfeld stammend, in dem die Religion und die religiösen Institutionen omnipräsent waren, das Religiös-Sein und die Zugehörigkeit der

Menschen zu einer kirchlichen Gemeinschaft eine Selbstverständlichkeit darstellten und die religiöse Praxis Teil des Alltagslebens war, hatten sie angenommen, dass sie in der Schweiz auf eine ähnliche religiöse Kultur treffen würden. Die religiöse Distanzierung der Menschen und die geringe gesellschaftliche Bedeutung der Religion hierzulande konnten sie nicht einordnen. Bei manchen verursachte die Tatsache, dass Religiös- bzw. Katholisch-Sein keine Mainstream-Sache war, ein Unbehagen.

- Mariana Also in Zürich ist es schwierig ... du weisst nicht, ob der Junge
kath. neben dir glaubt oder nicht glaubt. Das ist sehr schwierig zu sehen!
lat.-am. Und zum Beispiel, wenn ich in dem Laden bin, also einkaufe, wo
ich arbeite, und ich sehe einen Jungen mit dem Kreuz oder mit dem
Rosenkranz hier (zeigt auf ihren Hals) dann bin ich so: Oha!!!
Mann! Ich fühle mich gleich, ich weiss nicht ... es ist ein fröhliches
Gefühl! Weisst du? Weil du weisst nicht, wer glaubt, wer ist wirk-
lich ... und dann findest du hier mehr Leute dagegen als dafür [...]
dann fühlst du ... du läufst gegen ... den Strom.

Sie nahmen die Schweiz als eine religiös defizitäre Gesellschaft wahr und manche gaben auch ihren Befürchtungen Ausdruck, dass das säkularisierte Umfeld sie beeinflussen könnte.

- Mariana Und weil ich, ich bin auch in einer Society, wo Glauben sehr nega-
kath. tiv ist. Also die Zeitung und alle Medien sagen so negativ über den
lat.-am. Glauben oder den Katholischen ...

Sie realisierten, dass sie zu einer Minderheit gehörten und der gewohnte Rückhalt durch Gleichgesinnte weitgehend fehlte.

- Mariana Als meine Schwester gegangen ist, habe ich so gefühlt, dass ich?
kath. jetzt allein bin. Meine Schwester ist nicht mehr da, um zu sagen:
lat.-am. «Oh, gehen wir in die Messe oder machen das, oder ...» Jetzt bin
ich allein und da war ich ein bisschen so, wie desorientiert. Und
wusste nicht ... also ich wusste, ob ich das wollte, in die Messe
oder in diese Gruppe gehen und weiter. Aber irgendwie bin ich seit-
her nicht mehr in einer Glaubensgruppe gewesen. Ich hatte Kolle-
gen, die nicht in die Messe gingen ... und so weiter, weisst du? Und
wie ich vorher gesagt habe: Dann habe ich angefangen mich zu
fühlen, als laufe ich gegen die Leute ... also ... gegen den Strom,
genau. Und ich habe gekämpft, sozusagen ... aber irgendwie hat

dieses Licht, das so stark gebrannt hat, ist irgendwie langsam so ...
ist still geworden,

Wo die Unterstützung und Absicherung durch andere fehlt, erfährt der eigene
Glaube plötzlich eine Verunsicherung und wird zur Herausforderung.

Sara	Obwohl mir die Schweiz extrem gefällt und alles, bin ich ein bisschen traurig, weil mein Glauben hier nicht gelebt ist, wie ich gedacht habe. Und das fehlt mir. Diesen Austausch mit den Leuten, die so gläubig sind, wie ich. Die, wenn ich falle, dass jemand kommt und sagt: «Komm, glaub an Gott, er kann alles, er wird dich nicht im Stich lassen.» Das fehlt mir.
kath.	
lat.-am.	

Valeria	Hier in der Schweiz ist es schwieriger, richtig katholisch zu sein und alles richtig zu leben [...] Die Umgebung, dass alle, dass es den meisten Leuten voll egal ist. In Guatemala, auch wenn nicht alle mitmachen, mindestens sagen sie, dass sie mitmachen. Sie gehen in die Kirche auch wenn sie nachher nicht das leben. Aber katholisch zu sein ist so wie ... normal [...] Und dann, ja ist vielleicht schon ein bisschen heuchlerisch, aber trotzdem hast du eine Umgebung, die es ein bisschen vereinfacht das Ganze. Und dann ja, meine Gruppen ... eben und dann konnte ich es besser leben mit ihnen, weil ... alle sind im gleichen Kampf gewesen.
kath.	
lat.-am.	

Für manche war auch die Tatsache, dass Kirche nicht gleichbedeutend mit der katholischen Kirche ist und dass manche Regionen der Schweiz stärker evangelisch-reformiert als katholisch geprägt sind, ein Novum, das sie irritierte.

Mariana	Wenn man zum Beispiel hier nach Z. kommt, die grösste, die grösste und schönste Kirche ist nicht katholisch. Für mich das war auch ein Schock. Ist nicht katholisch? Und wieso ist diese Kirche nicht katholisch? Wieso? [...] Es ist komisch hier, dass die grösste Kirche hier eine evangelische ist. [...] Und ich bin sehr froh, dass ich in einem katholischen Kanton bin, weil dann ... du fühlst, die Leute laufen in die gleiche Richtung. Oder die meisten Leute laufen in die gleiche Richtung wie du
kath.	
lat.-am.	

Sogar wo sie kirchliche Praxis erlebten, stellte sich für einige in mancherlei Hinsicht eine Enttäuschung ein. Sie erschranken nicht nur über die halbleeren

Kirchen, sondern auch über die Oberflächlichkeit der Gläubigen und die saloppe Handhabung des Ritus.

Sofia	Weil hier, es war auch ein Schock für mich, die Kirchen sind fast
prot.	leer. Und das erste Mal, dass ich in eine Kirche gegangen bin ... es
lat.-am.	war an Weihnachten glaube ich ... drinnen in die Kirche schaue ich
	zurück, wer rein kommt und sehe ein paar alte Frauen vorne ...

Mariana	Und der erste Sonntag, als ich da war, war so eine Wortmesse. Und
kath.	ich habe gesagt: «Ist das eine katholische Messe, oder was? Was
lat.-am.	ist passiert?» Und weisst du, für mich in der Schweiz war es ein
	Schock ... für mich ist klar: Wenn es eine Kirche gibt, dann muss
	da ein Pfarrer sein, oder? [...] Oder an Tagen wie Weihnachten und
	Ostern und so ... die Leute ... es ist einfach ein Feiertag, aber man
	weiss nicht wieso, und das sind Sachen, solche Sachen, wo ich
	manchmal einen Schock habe.

Valeria	Ich war im Schock, diese Kinder! Eh nein! Die werden fast gezwun-
kath.	gen von den Eltern und Grosseltern oder was auch immer, die Fir-
lat.-am.	mung zu machen [...] Unsere Firmungsvorbereitung (in Guate-
	mala) waren jeden Samstagnachmittag. Und wir gingen mit Freude
	hin. Diese Kinder hier haben nicht einmal ein Mal in der Woche,
	sondern ab und zu haben sie solche Vorbereitungsstermine gehabt.
	Und die haben gemotzt und wollten nicht kommen und dies und
	das. Dann haben sie nicht mitgemacht [...] Der eine war sogar
	Atheist aber hat es wegen der Grossmutter gemacht. Es ist ihnen
	total egal. Und viele machen es nur so, wie mir erzählt worden ist,
	wegen dem Geld.

Angesichts des religiösen Klimas in der Schweiz, das von vielen als religiös defizitär wahrgenommen wurde, wuchs da und dort eine grosse Sehnsucht nach dem Vertrauten, nach der Zeit, in der alles in guter Ordnung war bzw. nach jener Ordnung, die sie von ihrem Herkunftsland und ihrer Herkunftsfamilie her kannten. Erinnerungen tauchten auf und wurden zu Orientierungspunkten des Eigentlichen. Diese Erinnerungen waren meist aufgeladen mit einer hohen Emotionalität und begleitet von Abgrenzungsversuchen von der aktuellen Situation in der Schweiz, wo die Religionszugehörigkeit nicht deckungsgleich mit der Milieuzugehörigkeit ist und das Religiöse zur Privatsache geworden ist.

Mariana
kath.
lat.-am. Ich will einmal nach Venezuela zurückgehen, um eine wirkliche Karwoche zu fühlen. Also, die Leute in Venezuela gehen manchmal in die Messe einfach, um Leute zu treffen. Nicht wegen Gott. Das kann schon sein. Aber dieses Gefühl auch zum ... wie ich sage: Alle Leute laufen in die gleiche Richtung, also ich so: «Heute ist Karfreitag, dann gehen wir in den Kreuzweg und machen diesen.» Dann gibt es Anbetung, dann gibt es eine Messe und nachher bringen alle Leute ihre Autos und alle Leute bringen Essen. Essen, Trinken und so. Und nach der Messe kommt der Pfarrer und er segnet alle Autos und alles Essen. Und nachher kann man alles zusammen teilen und essen, und dann triffst du das ganze Dorf dort [...] Ich habe eine gute, gute Erinnerung. Und manchmal willst du dort sein, weisst du? Wo Ostern so gefeiert wird. Und jetzt, manchmal muss ich an Ostern arbeiten, weil ich in einer Bäckerei arbeite und die ist sonntags auch offen.

In diesem als religiös abstinent und indifferent erlebten Umfeld fand die Schweiz-Guatemaltekin, die sehr traditionell katholisch erzogen worden war und sich einen gläubigen Christen zum Ehemann gewünscht hatte, in einem Muslim schliesslich den Partner, der mit ihr das teilte, was ihr wichtig war: den Glauben an Gott.

Valeria
kath.
lat.-am. Ich habe ihn kennengelernt, und dann schon von Anfang an haben wir etwas Starkes gespürt ... dass etwas, nicht Normales am Laufen ist. Und ich so: «Oh Moslem. Was mache ich?» Ich habe gedacht katholisch, mindestens christlich muss er sein. Und er ist ein Moslem! Und ich habe gespürt wie es wirklich ... also von Anfang an habe ich gespürt: Er ist es! Und dann habe ich Panik bekommen. Ich so: «Gott, was machst du da? Was willst du von mir? Ich habe gemeint du hast auch einen Katholiken für mich (reserviert)?» [...] Und dann habe ich mich einfach gehen lassen in dem und verliebt. Wir haben wirklich von Anfang an gespürt, wie Gott geführt hat. [...] Und er hat auch eine Frau erwartet, die spirituell ist, wo nahe an Gott ist. Und dann haben wir uns sehr gefreut, also darüber, dass wir auch beide ... also dass für uns beide Gott wichtig ist. Und es ist so schön, mit ihm kann ich beten.

Dennoch wurde dieser gemeinsame Nenner mit der Zeit zu einem inneren Dilemma für die gläubige Katholikin, die ihre religiöse Zugehörigkeit zu keiner Zeit als verhandelbar betrachtete und ihren Glauben aktiv weiterpflegen wollte. Sie versuchte darum, ihren Mann in die Kirche zu integrieren, in der

Hoffnung, dass der geteilte Glaube an Gott auch in eine geteilte Religionspraxis münden würde. Gleichzeitig wollte sie ihn in seinem Anderssein und seiner Distanz zum christlich-kirchlichen Glauben akzeptieren. Die Erwartungen erwiesen sich schliesslich als zu hochgesteckt und sie realisierte, dass sie sich der eigenen Glaubenspraxis nicht mehr in ungeteilter Weise widmen konnte.

Valeria	Ich habe ihn kennengelernt, und dann schon von Anfang an haben
kath.	wir etwas Starkes gespürt ... dass etwas, nicht Normales am Laufen
lat.-am.	ist. Und ich so: «Oh Moslem. Was mache ich?» Ich habe gedacht
	katholisch, mindestens christlich muss er sein. Und er ist ein Ich
	habe in den letzten Monaten öfters die Sonntagsmesse verpasst.
	[...] Ich kann mich auch nicht mehr an das letzte Mal erinnern, als
	ich einen Rosenkranz gebetet habe. [...] Und ja, früher habe ich
	auch öfters gebeichtet vielleicht, also nicht so oft aber ... ich weiss
	nicht, das ist einfach, jetzt bin ich in so einer Phase, wo ich wie ein
	bisschen weiter weg bin vom Ganzen. Und ich weiss, ich muss zu-
	rück, ich finde nur nicht den ... Ich weiss ... ja ich bin voll mit allem
	und dann ... ja ich versuche mit H. (Ehemann) schon zu beten. Wir
	haben Zeiten, wo wir mehr, wo wir wirklich jeden Abend beten und
	Zeiten, wo wir das nicht machen. Aber ich brauche auch eine Zeit
	für mich, allein. Ich brauche auch Zeit für mich alleine mit ihm, mit
	Gott. Das ist auch wichtig. Und das würde mir auch mega helfen in
	anderen Sachen des Lebens. [...] Aber irgendwie, ich weiss nicht,
	was mich davon abhält.

Anzeichen für einen «religiösen Kulturschock» gab es in den Interviews mit den Zugewanderten aus Spanien nicht. Entsprechend kämpften die Betroffenen auch nicht mit dem Gefühl, in der Schweiz den Bezug zu Glauben und Kirche zu verlieren. Aus einem europäischen Land stammend, in dem die Religion, wie in der Schweiz auch, zunehmend an Bedeutung verliert, erzeugte der Schweizer Kontext bei ihnen weder Erstaunen noch eine Verunsicherung. Trotzdem thematisierten auch sie den religionsdistanzierten Kontext der Schweiz, wo er sich angesichts eigener Bedürfnisse als problematisch erwies. Manche versuchten die Situation durch konkrete Massnahmen zu optimieren und suchten Kontakte zu Gemeinschaften und Personen, die ihnen den nötigen Rückhalt und Schutzraum boten, um im säkularisierten Umfeld bestehen zu können. Diese Strategie war ihnen jedoch nicht neu, denn auf solche Kontakte waren sie auch in ihrem Herkunftsland angewiesen gewesen.

Alma kath. span. Als ich 18 war, zog ich nach Navarra, in den Norden von Spanien. Und dort ging ich zur Universität. Ich lebte in einem Haus, das Opus Dei gehörte. [...] Ja, ich denke ... dass ich in diesem katholischen Haus wohnte, beruhigte auch meine Eltern. Sie wussten, dass ich dort okay sein würde. Und man fühlt sich wie eine Familie und du weißt, dass alle, die dort sind, die gleichen Werte haben wie du. [Die Mutter organisierte der Tochter dann auch ein solches Haus in der Schweiz]: Und meine Mutter war ruhiger, denn sie wusste, dass ich da in einem sicheren Umfeld war ... dass ich nicht allein sein würde.

Dennoch: Es wäre falsch, aus diesen Darstellungen abzuleiten, dass der Kontextwechsel für die Befragten ausschliesslich problematische, irritierende und desorientierende Folgen gehabt hätte. Natürlich gab es auch andere Erfahrungen. Manche Vorstellungen vom gewählten Aufenthaltsland bewahrheiteten sich, die eine oder andere Erwartung wurde erfüllt, Hoffnungen manchmal sogar ohne eigenes Zutun übertroffen. So schätzten gerade jene Frauen aus Lateinamerika, die in der Schweiz eine Familie gegründet hatten, den Umstand, dass man sich hier frei bewegen und sicher fühlen kann bzw. dass sie ihre Kinder nicht tagtäglich zur Schule begleiten müssen.

Sofia prot. lat.am. Am Anfang war es schwierig. Weil, es ist eine andere Kultur und anderes Wetter auch ... die ersten zwei, drei Jahre mich hier anzupassen war schwierig. Und dann ist mein erstes Kind gekommen. Und dann habe ich gedacht: «Ah ok, jetzt bleibe ich hier.» [...] Ja doch, wegen die Sicherheit, die Schule und alles ... es bringt mehr Sicherheit hier. Weil hier, die Kinder können in die Schule ohne Problem hin und her laufen. In Peru muss man die Kinder in die Schule bringen ... und man ist immer in diese spannende Phase, dass etwas kommt und jemand dich stiehlt und so.

Die Gewissheit, ein sicheres Einkommen zu haben, war für die Spanierin nicht schon immer eine Selbstverständlichkeit.

Almira kath. span. Zum Beispiel denke ich immer, wir haben es hier schön ... wir haben immer einfach unseren Zahltag bekommen, wir sind jeden Tag arbeiten gegangen und wir haben gewusst am Ende vom Monat bekommst du den Zahltag ... Wir müssen trotzdem Einzahlungen machen, aber da unten in Spanien musst du Einzahlungen machen und am Zahltag kommt das Geld nicht

Sogar wenn sich die Realität in der Schweiz nicht so entwickelt hatte wie ursprünglich erhofft und der Alltag komplex und anstrengend war, konnte die junge alleinerziehende Mutter aus Peru in diesem Alltag Anzeichen für das Leben finden, das sie sich so sehr gewünscht hatte.

Sara	Aber ich fühle mich wohl und ich liebe es dort. Meine Tochter
kath.	kann, es ist genau, wie ich mir die Schweiz vorgestellt habe, wie
lat.-am.	ich von meiner Mutter gehört habe seit ich klein war und wie. Ich
	habe meinen Grossvater nie kennengelernt, aber ich denke, dass
	mein Grossvater auch stolz wäre, weil, äh, dass wir so leben. Meine
	Tochter geht allein in der Schule mit den Kolleginnen, sie laufen in
	der Schule.

8.3.2 Familie: Trennung, Ungewissheit und Verantwortung

Mit der Migration hatten die befragten Personen nicht nur eine Kultur und ein Gesellschaftsgefüge verlassen, sondern auch ihre Herkunftsfamilie, den Ort ihrer Primärsozialisation mit seinen ersten und prägenden Bezugspersonen. Familie ist prägend und kann nicht einfach abgestreift werden, auch nicht durch räumliche Distanz.

Bei allen Befragten waren die Erinnerungen an die eigene Familie, d. h. an die Grosseltern, Eltern, Geschwister und weitere Verwandte, sehr präsent und verbunden mit guten und weniger guten Gefühlen. Das kommt nicht von ungefähr, denn während der primären Sozialisation identifiziert sich das Kind mit seinen nächsten Bezugspersonen, vor allem den Eltern, massgeblich über das Gefühl der Nähe und des Vertrauens und übernimmt deren Deutungen der Welt. Die Eltern erschliessen und vermitteln ihm die Wirklichkeit und es vertraut ihnen, entwicklungsbedingt, alternativlos und blind. Die primäre Sozialisation ist darum weit mehr als ein kognitiver Lernprozess, nämlich ein von Affekten und Emotionen geprägter Interaktionsprozess. Entsprechend nachhaltig sind die Prägungen, die ein Mensch während dieser Zeit erfährt. Später im Leben schieben sich über die internalisierten Wirklichkeitsbestimmungen neue Erfahrungen und neue Deutungen der Welt, vermittelt durch andere Bezugspersonen in Schule, Beruf und in der Peer-Gruppe. Doch diese neuen Inhalte, die während der Phasen der sekundären und tertiären Sozialisationsprozesse angeeignet werden und als Erfahrungswissen zum alten Wissen hinzukommen bzw. dieses überschreiben, bleiben als subjektive Wirklichkeiten ten-

denziell labil. Das heisst, sie sind nicht gleichermassen unausweichlich wie die während der Primärsozialisation erfahrenen Prägungen und verinnerlichten Gewissheiten.³⁷⁶ Aus dieser «ersten Haut» kommt der Mensch nur schwer heraus, auch wenn er die Familie verlässt und sich die Welt selbst zu erschliessen beginnt.³⁷⁷

Für manche wurde der Schritt zur Migration im Sinne eines positiv konnotierten Ablösungsprozesses von der Familie vollzogen und, wo dieser dem Bildungserwerb oder der Karriere diene, von den Eltern auch meist unterstützt. Für andere entsprang der Ablösungsprozess dem Bedürfnis nach Emanzipation oder gar Befreiung aus einer unglücklichen oder bedrückenden Situation. Für wieder andere war die physische Trennung von der Herkunftsfamilie einfach der Preis für das andere Leben, das sie leben wollten. Nur in einem Fall war die Trennung von der Familie für die betroffene Person eine unfreiwillige. Sie erfolgte durch ihre Verhaftung in der Schweiz.

Unabhängig von den Migrationsgründen³⁷⁸ war die Trennung von der Familie für alle Befragten eine zentrale Erfahrung, die es zu verarbeiten galt. Auch wer sich bereits vor der Migration damit auseinandergesetzt hatte, realisierte bald, dass sich eine solche Erfahrung grundsätzlich nicht vorwegnehmen lässt. Mit der Distanz und dem neuen Umfeld nahm die Trennung von der Familie für viele eine Dimension an, die sie als Verlust und Lücke erlebten. Vor allem für jene Personen, die ihre Herkunftsfamilie als unterstützend erfahren hatten und die positive Erinnerungen mit ihr verbanden, wurde die Trennung zu einer Herausforderung. Auch wenn die emotionale Bindung durch die Migration nicht verloren ging und der Kontakt mit Eltern und Geschwistern auch über die nationalen Grenzen hinweg gepflegt wurde, manifestierte sich die physische Trennung von ihnen doch als Brucherfahrung, die bei manchen Gefühle der Einsamkeit und des Heimwehs auslöste.

Mariana	Also, meine Eltern, also mein Vater und meine Mutter können nicht
kath.	hier sein, sie sind in Venezuela. [...] Also, ich komme von einem
lat.-am.	Dorf in Venezuela und ... ich habe mich manchmal sehr allein ge-

³⁷⁶ Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 139–156, hier S. 141–142.

³⁷⁷ Lewinski (2006), Wie einsam bleibt der Mensch?, 72f.

³⁷⁸ Für einen Überblick über die Migrationsgründe der Zugewanderten in der Schweiz siehe: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/internationale-wanderung/migrationsgruende.html> (Februar 2019).

fühlt. Oder habe ich viel Heimweh gehabt. Als auch meine Schwester gegangen ist, sie ist ein Jahr mit mir gewesen, dann habe ich so gefühlt, dass: «Jetzt bin ich allein in diesem Land und meine Schwester ist nicht mehr da. Jetzt bin ich allein und jetzt, was mache ich?» Da war ich ein bisschen so wie desorientiert. Und wusste nicht ...

Auf sich allein gestellt, realisierte auch die selbstbewusste junge Mutter aus Peru, wie sehr sie die Eltern vermisste, die sie in den vergangenen Jahren durch stürmische Zeiten begleitet und unterstützt hatten. Sie fühlte sich allein und die Verantwortung für ihr Kind lastete auf ihr. Der jährliche Besuch bei den Eltern war für sie ein Trost und half ihr, die Situation besser aushalten zu können.

Sara	Und so habe ich begonnen, mein Leben hier mit einer Tochter, alleine, ohne Freunde. [...] und zum ersten Mal habe ich mich, zum
kath.	ersten Mal habe ich gespürt, wie viel ich die Familie vermisste. [...]
lat.-am.	Ich gehe Gottseidank jedes Jahr nach Hause und ja und mit meinen Eltern sprechen wir immer [...] Ich vermisse sie schon, ich vermisse sie schon und sie vermissen mich auch, aber sie wissen ja, es geht mir gut.

Die Sehnsucht nach dem Gefühl des Eingebettet-Seins, nach der vertrauten Atmosphäre in der Familie, zeigte sich gerade dort, wo im neuen Umfeld Familienroutinen keine Fortführung mehr fanden bzw. einstige Selbstverständlichkeiten wegfielen und eine Lücke hinterliessen. So wurde der jungen Frau aus Venezuela gerade an den Sonntagen bewusst, wie sehr ihr die Familie fehlte. Zur Messe gehen konnte sie auch in der Schweiz, aber es war für sie nicht dasselbe, denn das gemeinsame Frühstück nach dem Gottesdienst und die vertrauten Menschen fehlten. Ein Sonntag ohne das alles war ein entzauberter Sonntag.

Mariana	Meine Eltern haben ein Hotel. Und am Sonntag nachher, nach der
kath.	Messe haben wir gross gefrühstückt, mit Eiern und Früchten im
lat.-am.	Hotel. Und das war immer ganz schön. Und dann weisst du, dann nach der Messe gibt es dieses schöne Frühstück auch. Und es war ... alles ein Rhythmus und ... so für mich ist ein Sonntag, so zum Beispiel: Eine Messe und dann ein grosses Frühstück und dann mit Kollegen treffen und so ...

Trotz der gut überlegten Entscheidung, in einem anderen Land leben zu wollen, konnte die physische Trennung von der Herkunftsfamilie zur schmerzlichen Erfahrung werden, die allein nicht mehr zu bewältigen war und zu einer psychischen und physischen Erkrankung führte.³⁷⁹

Victoria prot. lat.-am.	Ich muss sagen, ahm ... mir ging's irgendwann so schlecht, dass ich Panikattacken bekam. Also so Atemschwierigkeiten. Und dann war ich natürlich ... mein Hausarzt schickte mich zu einer Psychologin, welche mir wiederum Tabletten gab. So Antidepressiva. Damit ich ein bisschen relaxe. Und das hat geholfen ... einfach peu à peu.
-------------------------------	---

Die Lücke in ihrem sozialen Leben, die trotz grosser Anstrengungen längerfristig nicht mit anderen Beziehungen kompensiert werden konnte, führte schliesslich dazu, dass sie sich entschloss, zur Familie zurückzukehren, auch wenn diese mittlerweile nicht mehr im Herkunftsland lebte. Nicht die transnationale Mobilität bzw. der Wechsel des kulturellen Kontextes war also für sie das Problem, sondern die physische Trennung von der Familie, dem Ort, an dem sie sich auch in wechselnden Kontexten zuhause fühlte. Die Möglichkeiten der weltumspannenden Kommunikation über Social Media vermochten diese Nähe nicht herzustellen, die sie vermisste. Schon der Gedanke an die Wiedervereinigung machte die momentan schwierige Situation erträglich.

Victoria prot. lat.-am.	Wahrscheinlich, ich sage jetzt mal wahrscheinlich werde ich in die USA auswandern, weil meine Familie dort wohnt. Und ich sage wahrscheinlich, weil wer weiss, was in einem Jahr passiert? Aber das sind so meine groben Pläne [...] Also, Dank der Social Media und Facebook und so weiter, bin ich jetzt wieder sehr gut vernetzt ... aber, das ist halt nicht so ein enger Kontakt.
-------------------------------	--

³⁷⁹ Zur Frage, inwieweit migrationsbedingte Umstände zu psychosomatischen Erkrankungen führen, gibt es seit den 1930er Jahren vor allem im englischen Sprachraum und dann auch in Skandinavien eine Fülle von Forschungen, die jedoch zu unterschiedlichen Resultaten kommen. Vgl. Odegård, Ormulf (1936): *Emigration and Mental Health*, in: *Mental Hygiene*, Vol. 20, S. 546–553; Zwingmann, Charles & Pfister-Ammende, Maria (Hg., 1973): *Uprooting and After*. Berlin/New York. In Deutschland wurde das Thema in der Wissenschaft ab den 1970er Jahren aufgegriffen. Vgl. dazu: Leyer, Emanuela (1987): Von der Sprachlosigkeit zur Körpersprache. Erfahrungen mit türkischen Patienten mit psychosomatischen Beschwerden, in: *Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik*, 32, S. 301–313; Gunkel, Stefan & Priebe, Stefan (1992): Psychische Beschwerden nach Migration: Ein Vergleich verschiedener Gruppen von Zuwanderern in Berlin, in: *Psychotherapie, Psychosomatik, medizinische Psychologie*, 42 (12), S. 414–423.

Für das spanische Paar, das ausgewandert war, weil es sich nach mehr ehelicher Gemeinsamkeit und einem finanziell sichereren Leben gesehnt hatte und dafür nicht nur die Herkunftsfamilie, sondern auch die eigenen Kinder zurücklassen musste, war die gescheiterte Wiedervereinigung mit den Kindern eine dauerhaft schmerzliche Erfahrung. In der Hoffnung ausgewandert, dass die Trennung von den Kindern nur temporärer Natur sein würde, mussten sie realisieren und akzeptieren, dass die zwei «Welten», in denen sie und ihre Kinder lebten, nicht zusammengefügt werden konnten. Die Trennung auf Zeit war zur dauerhaften Fernbeziehung zwischen Eltern und Kindern geworden. In dieser schwierigen und unabänderlichen Tatsache zeigte sich für die betroffene Mutter die unverfügbare Seite des Lebens in ihrer ganzen Härte.

- | | |
|--------------------------|--|
| Almira
kath.
span. | Die Kinder waren dann natürlich in Spanien und wir kamen in die Schweiz. Ja ich war ja im zweiten Monat der Schwangerschaft als wir hergekommen sind. Und dann, die Kinder, die schon grösser waren, sind bei den Grosseltern geblieben. Und dann bin ich acht Monate später nach Spanien zurückgegangen und dann habe ich das geborene Kind auch dort gelassen. Meine Kinder sind in Spanien gewesen bis sie ca. 16 waren. Dann sind sie da in die Schweiz gekommen und sind dann auch ein paar Jahre da gewesen. Aber denen hat es nie gefallen und die sind wieder zurückgegangen. Jetzt habe ich natürlich zwei Enkelkinder in Spanien. Ja, so ist es das Leben, ja. Es ist es sind keine einfachen Zeiten gewesen, wenn Sie mich fragen. Für alle, die einfach auswandern müssen, wünsche ich allen von Herzen, dass es besser geht, als es bei uns gegangen ist, dass sie nicht die Kinder zurücklassen müssen, weil das ist hart ... die Kinder zurücklassen. |
|--------------------------|--|

Diese Kontingenz des Lebens zeigte sich im Bereich von Familie und Partnerschaft auch unabhängig von Trennungserfahrungen aufgrund von Migration. Obschon die Familie für die meisten Befragten Werte wie Stabilität, Solidarität, Dauerhaftigkeit, Sicherheit und Vertrauen verkörperte, zeigte sich ein Bewusstsein dafür, dass Familien sich verändern und auseinanderbrechen können, in vielen Interviews. Die Welt der Familie erwies sich für manche gar als labil, verletzlich und unverfügbar. Sie erlebten, wie Eltern erkrankten oder starben. In der eigenen Partnerschaft oder neu gegründeten Familie entwickelten sich die Beziehungen plötzlich anders als antizipiert und die eigene Zukunft zeigte sich angesichts dieser Entwicklungen plötzlich von ihrer offenen und unkontrollierbaren Seite. Das erlebte auch die alleinerziehende Mutter aus

Peru, nachdem sie ihren Schweizer Freund geheiratet hatte. In der Beziehung prallten nicht nur unterschiedliche Verständnisse von Ehe aufeinander, sondern auch unterschiedliche Vorstellungen über das Zusammenleben in der Familie. Die Vorstellungen entwickelten sich im Verlauf der Beziehung zunehmend auseinander, bis sie das Zusammenleben in der zivil bereits geschlossenen, aber aus religiösen Gründen noch nicht vollumfänglich realisierten Ehe in Frage stellten bzw. verunmöglichten.

- | | |
|---------------------------|--|
| Sara
kath.
lat.-am. | Er hat gesagt: «Nein, ich will nicht, es ist nur ein Papier. Und ich habe ihm gesagt: «Nein, das ist nicht nur ein Papier.» Und dann habe ich ihm versucht zu erklären, was eigentlich eine Ehe ist [...] Ich habe ihm gesagt: «Für mich ist das Wichtige kirchlich zu heiraten ... für mich ist wichtig, dass wir diesen Segen haben [...] Und dann haben wir zivil geheiratet, als ich erfahren habe, dass man nicht nur kirchlich heiraten kann. [...] Es war wirklich sehr schön, wir haben einen Lebensplan gemacht und er hat gesagt: «Wir heiraten, damit du sicher bist, dass du bist nicht alleine und dann heiraten wir kirchlich in Peru. [...] und ich war voll Vertrauen, was wir besprochen hatten. Aber er hat Angst gekriegt wie verrückt und ... hat gespürt, dass er hat die ganze Verantwortung von mir und von meiner Tochter und er hat gesagt: «Nein, ich kann nicht.» [...] und nachher habe ich meine kirchliche Hochzeit verschoben [...] Und jetzt die Sache mit meinem Mann ist ganz, ganz schlimm [...] und es war für mich so enttäuschend ... war ich schon verheiratet und ich bin sehr desillusioniert [...] Weil eigentlich wir haben nie eine Ehe geführt ... wir haben abgemacht, dass wir wohnen nicht zusammen bis wir heiraten kirchlich |
|---------------------------|--|

Ehen, die aus Gründen des Familiennachzugs geschlossen wurden, aber auch Partnerschaften, die erst im Aufenthaltsland entstanden und darum bikulturell waren, zeigten generell eine hohe Anfälligkeit für Brucherfahrungen. Kulturelle und religiöse Unterschiede, aber auch ungleiche Vorstellungen und Erwartungen an die Partnerschaft und die Familie führten oft zu einer Destabilisierung der Beziehung bis hin zu Trennung oder Scheidung. Patchwork-Familien hatten zusätzliche Schwierigkeiten zu bewältigen, denn gerade die Integration zugewanderter Kinder erwies sich mitunter als Belastung für alle Seiten.

- | | |
|-----------------------------|--|
| Rebeca
prot.
lat.-am. | Am Anfang war es nicht schlecht, dann bin ich wieder schwanger geworden ... und klar, der Mann Vollzeit am Arbeiten ... es hat einfach nicht mehr gepasst. Habe es sicher ein Jahr nicht unbedingt |
|-----------------------------|--|

schön gehabt. Es war ein Kampf, auch mit dem Glauben. Es war ein Kampf, weil eben mein ältester Sohn kam, er war etwa dreiviertel Jahre alt, und mein Mann wusste nicht wie das geht mit einem Kind. [...] Und das hat ziemlich viele Spuren gemacht.

Alexandra prot. lat.-am.	Und in dieser Zeit verliebte ich mich unsterblich in meinen Ex-Mann. Er war 19 Jahre älter als ich. Ich verliebte mich unsterblich ... und heiratete ihn. Sechs Monate, nachdem ich aus dem Gefängnis entlassen wurde, heiratete ich ihn, den Gefängniswärter. Ja. Und wir blieben zehn Jahre verheiratet. Ich holte meinen Sohn. Mein Sohn war damals 6 Jahre alt. Und er brachte seine zwei Kinder, aber eins im Alter von 12 und das andere 15 Jahre alt. Also wurde ich, mit 23 Jahren, Mutter von fast vier Kindern, denn mein Mann war auch wie ein Kind. Ich war nun Mutter von 3 Kindern. Zwei Schweizer Kinder! Stelle dir das vor! Was für eine Verantwortung! Zwei voll pubertierende Kinder mit einer anderen Sprache, einer anderen Kultur ... und mein Sohn. [...] Und ... es war hart. Es war eine harte Zeit. [...] Nach 10 Jahren Ehe, es funktionierte nicht mehr, in erster Linie wegen des Altersunterschieds. Zweitens wegen des kulturellen Unterschieds. Drittens, auch wegen der Sprache. Obwohl ich gut Deutsch spreche. Und ich integrierte mich sehr schnell in der Schweiz ... trotzdem war unsere Ehe sehr ... es war sehr schwierig.
--------------------------------	--

Auch monokulturelle Paare aus demselben Herkunftsland, die einst gemeinsam in die Schweiz eingereist waren, berichteten von Schwierigkeiten und Herausforderungen. Sie durchliefen familiär, beruflich und kulturell bedingt ähnlich schwierige Zeiten wie die bikulturellen Paare, doch die gemeinsame Erfahrung der Auswanderung, die Schicksalsgemeinschaft im Aufenthaltsland und der gemeinsame Wunsch nach einem besseren Leben verbanden die Partner auf eine Weise und verliehen der Beziehung eine Stabilität, die auch schwierigeren Zeiten trotzte.

Almira kath. span.	Wir haben es nicht einfach gehabt, nicht einfach. [...] Weil es war hart, wir waren total isoliert.[...] Gleichwohl sind es schöne Zeiten gewesen. Bist jung und dann denkst du einfach nicht viel dran ... und du bist nicht allein ... da haben wir uns natürlich viel besser kennengelernt, also viel näher aneinander gekommen und ja, dass er immer da gewesen ist.
--------------------------	--

Aus diesen Beobachtungen lässt sich nun keineswegs ein kausaler Zusammenhang zwischen Interkulturalität und der Stabilität bzw. Labilität einer Beziehung ableiten. Zahlreiche Faktoren wie das soziale Herkunftsmilieu, die religiöse Prägung, Lebensphasen-bedingte Herausforderungen und finanzielle Schwierigkeiten stellen Beziehungen auf die Probe und ergeben sich nicht zwingend aus der kulturellen Unterschiedlichkeit der Beteiligten. Ebenso wenig lässt sich das Gelingen bzw. Scheitern einer Beziehung auf einzelne Faktoren reduzieren.

Natürlich lebt der Mensch in seiner Beziehungswelt nicht von der Partnerschaft und der Familie allein. Auch in Nachbarschaft, Beruf und Kirche wurden und werden Beziehungen gepflegt, die für die biographische Entwicklung der Befragten von grosser Bedeutung waren bzw. sind. Die migrationsbedingte Trennung von diesen Bezugspersonen aus dem Herkunftskontext bzw. das Ausbleiben neuer solcher bedeutender Beziehungen im Aufenthaltsland thematisierten sie als grosses Defizit, dem sie oft ohnmächtig gegenüberstanden. In der Schweiz, so berichteten manche, sei es schwierig, Kontakte zu knüpfen und Zugang zu sozialen Gruppen zu erhalten.

Victoria	Leute kennenlernen ist nicht so ... und ich meine, ich bin ein offe-
prot.	ner Mensch und ich habe Freunde. Aber nach rund fünf Jahren habe
lat.-am.	ich witzigerweise Latinos, Deutsche, Italiener ... also, jetzt habe
	ich auch so ein paar Schweizer als Freunde [...] Die Leute hier sind
	gegenüber Ausländern ein bisschen verschlossener vielleicht. [...]
	Es ist ein schönes Land. Und ja, die Leute sind verschlossen, aber
	... aber ich glaube, wenn man, wenn man einfach sehr vorsichtig
	und sehr freundlich, so wie alles hier ist, dann, ja, kann man ge-
	nauso gut hier wie überall Menschen kennenlernen und Freunde
	machen. Dauert halt vielleicht ein bisschen mehr.

Der Zugang blieb, so die Wahrnehmung der Befragten, durch die eigenen fehlenden Sprachkenntnisse und die Schweizer Art des Beziehungsaufbaus erschwert.

Laura	Ich sehe, dass die Schweizer gerne unter sich bleiben, vor allem die
prot.	einheimischen. Für die, die gut Schweizerdeutsch sprechen,
lat.-am.	entwickelt sich alles sehr gut. Es gibt solche, die auf Immigranten
	zugehen, aber nicht so viele, denn sie grenzen sich lieber etwas ab.
	Und dann gibt es die, die einfach nur unter sich sein wollen.

Sofia	Ja, ich glaube, das hat auch zu tun mit der Sprache. Weil ich konnte
prot.	nur auf Englisch mich kommunizieren. Und nachher, wenn man
lat.-am.	Deutsch kann, kann man schon mit den Leuten gut leben. Aber ich
	glaube, die Sprache war ein grosser Faktor ... und auch die Men-
	talität oder die Kultur, dass sie etwas mehr zurückhaltend sind.
	Aber nachher, wenn man die Leute kennt, dann ist gut.

Auch das kirchliche Umfeld als Ort der Begegnung und des Austausches, den viele im Herkunftsland auch als sehr familiär erlebt hatten, zeigte sich den Zugewanderten auf eine Weise, die sie nicht erwartet hatten. So schockierte sie nicht nur die säkulare Kultur mit den etwas verschlossenen Menschen im Aufenthaltsland, auch die Unverbindlichkeit in den kirchlichen Gemeinschaften blieb für sie unverständlich. Das Gefühl, nicht dazuzugehören, führte zu Enttäuschungen und da und dort zu einer Reaktion, gar nicht dazugehören zu wollen.

Sara	Ja und ich hatte niemanden zum Sprechen als nur Gott. Weil die
kath.	Priester waren auch ein bisschen, sie hatten andere Nöte, als sich
lat.-am.	um eine Frau zu kümmern, die sich um einen Job bemühte.

Die Sans-Papiers war von den Schweizer Kirchen und ihren Repräsentanten enttäuscht, weil diese die Schutzbedürftigen und Wehrlosen nicht unterstützten und beschützten. Sie verstanden ihre Aufgabe als Job und nicht als Dienst am Menschen.

Esperanza	Wir mussten so auf uns Acht geben um zu überleben. Sein oder
kath.	nicht sein. Und es gab keine Unterstützung, keine Hilfe von der
lat.-am.	Kirche. Dort, wo man sagen sollte: «Komm, fühl dich nicht
	schlecht, wir gehen in die Kirche, dort werden sie uns helfen.»
	Nein! Wir konnten nicht kommen, wir konnten nicht dort sein [...]
	Sie diskriminierten uns. Ich erinnere mich, sie mir sagten: «Schau,
	es ist besser, wenn ihr nicht mehr kommt, weil die Polizei da war.
	Und wir wollen nicht, dass etwas passiert, was uns schaden könnte,
	und es ist besser, dass ihr für eine gewisse Zeit nicht wieder-
	kommt.» Oder: «Du bist illegal, wir können das leider nicht.» Und
	das fanden wir auch ziemlich schlimm, weil wir arbeiteten und
	kämpften, aber als die Polizei kam, schlossen sie ihre Pforten, nicht
	wahr? Nun war das für mich auch sehr schockierend. [...] Ich
	wollte nur sagen, hier gibt es viele Pfarrer, die sagen: «Es ist acht,
	ich habe Feierabend, tschüss, ich gehe jetzt.» [...] Darin sehe ich
	eine gewisse Kälte. Eine Kälte, die mich wirklich ... mich, als Ka-
	tholikin, schockiert. Deshalb frage ich: «Was ist da los?» «Was ist
	da los?» Es ist so kalt in der Schweiz ...

Die Kirche schaute auf ihr eigenes Wohl und die einzige Person, die sich einsetzte, wurde schliesslich versetzt. Die damals bedürftige Betroffene kann das Erlebte bis heute nicht einordnen.

Esperanza	Damals habe ich in der Kirche keine Freundschaften geschlossen.
kath.	Weil es nicht die Kirche war, die sagte: «... die nicht wissen, wohin sie gehen sollen, sie können im Lokal der Gemeinde bleiben.» Sie endeten sie mit dem Segen. Und alle gingen. Viele Menschen weinten [...] sie wussten nicht, wohin. [...] Ich fragte mich: «Was will ich überhaupt in diesem Land?» [...] Ich sage dir aber auch, was mich sehr stark beeinflusste, war, dass eben diese Kirche den Pater A. von diesem Ort an einen anderen versetzte, weil er geholfen hatte. Ich weiss nicht, ob das hier so üblich ist oder nicht. Aber das hat mich schon ziemlich schockiert ... enttäuscht von der Kirche ... nicht von der Kirche, sondern von den Mächtigen, die die katholische Kirche leiten, verstehst du das?
lat.-am.	

8.3.3 Beruf: Neuanfänge, Enttäuschungen und Investitionen

In der Schweiz haben Bildung und Beruf einen grossen Einfluss auf die Einkommenschancen und damit meist auch den Lebensstandard und den Lebensstil einer Person. Damit verbunden ist ihr gesellschaftlicher Status, der sich meist auch auf ihr Selbstverständnis auswirkt. Wie oben bereits beschrieben, begründeten viele Befragte ihre Migration ganz oder teilweise mit der Hoffnung auf eine Verbesserung der beruflichen und finanziellen Situation und damit der Lebensqualität in der Schweiz.

Doch mit der Überschreitung von nationalen Grenzen treffen Menschen nicht nur auf andere Strukturen, sondern auch auf andere Eintrittsbedingungen in die Bildungs- und Arbeitswelt, die nicht immer mit den bereits vorhandenen und erworbenen Qualifikationen kompatibel sind. Migration bedeutet darum für viele ein Abschiednehmen von der vertrauten Berufsrolle und den im Herkunftskontext damit verbundenen sozialen Rollenbeziehungen, aber gleichzeitig auch die Erarbeitung von weiteren Kompetenzen. Mitarbeitende von internationalen Unternehmen, die an unterschiedlichen Orten auf der Welt eingesetzt werden können und dort wiederum auf ein internationales Umfeld stossen, erfahren den Bruch in einer etwas abgeschwächten Form. Aber auch sie treten aus ihrem sozialen Netzwerk heraus und geben soziale Bindungen und

Selbstverständlichkeiten auf, die Teil ihres bisherigen gesellschaftlichen Status und ihres Selbstverständnisses waren.

Wer damit konfrontiert wird, dass seine/ihre Kompetenzen im neuen Kontext nicht oder nur teilweise anerkannt werden und bisher Geleistetes für eine erfolgreiche Stellensuche nichts nützt, der/die kämpft bald auch mit dem Selbstwertgefühl und mit Zukunftsängsten. Trotz Ausbildung und Berufserfahrungen nochmals von vorne beginnen, eine Herabstufung oder gar Umplatzierung in einen fachfremden Bereich – vielleicht sogar im Niedriglohnssektor – hinnehmen zu müssen, führt in der Regel nicht nur zu einer wirtschaftlichen und sozialen, sondern auch zu einer psychischen Destabilisierung der Betroffenen.³⁸⁰

Die Befragten berichteten in vielfältiger Weise von Brüchen und Abbrüchen auf ihrem Weg in den beruflichen Alltag in der Schweiz. Am Arbeitsplatz waren sprachliche Hürden und kulturell bedingte Umstellungen zu bewältigen. Es galt neue Kompetenzen zu erwerben, die eigene Rolle zu finden und Erwartungen zu erfüllen.

Zugewanderte mit hohen sprachlichen und beruflichen Kompetenzen, die zudem durch familiäre Netzwerke emotional, sozial und finanziell abgesichert waren, wurden durch die arbeitsmarktbedingten Brüche und die damit verbundenen wirtschaftlichen Unsicherheiten weniger stark belastet als die schlechter qualifizierten, der Landessprache nicht mächtigen und familiär nicht abgesicherten Personen.

Trotzdem: Auch die gut ausgebildete, alleinerziehende Mutter aus Peru, die aus einer wohlhabenden Familie stammte und über eigene Ersparnisse verfügte, kam in Sachen Arbeit an ihre Grenzen. Sie hatte sich die Schweiz als Land vorgestellt, in dem die Gleichberechtigung von Männern und Frauen am Arbeitsplatz praktiziert wird, die Vereinbarkeit von Familie und Beruf möglich ist und wo mit der entsprechenden Leistungsbereitschaft auch ein hohes Einkommen erzielt werden kann. Doch die Realität zeigte sich anders: Für ein ausreichendes Salär musste sie hundert Prozent arbeiten und als Teilzeitanestellte fand sie keine ihrer Qualifikation angemessene Arbeit. Zu allerletzt musste sie damit leben, dass ihre männlichen Kollegen für die gleiche Arbeit besser entlohnt wurden als sie.

³⁸⁰ Han (2010), *Soziologie der Migration*, S. 213–216. Vgl. Kutsch, Thomas & Wiswede, Günter (1986): *Wirtschaftssoziologie. Grundlegung, Hauptgebiete. Zusammenschau*. Stuttgart, S. 17–18,31; Weiss Bar-Yosef, Rivka (1968): *Desocialization and Resocialization: The Adjustment Process of Immigrants*, in: *IMR*, Vol. 2, S. 27–45.

Sara	Dann habe ich gesagt: «Aber ich verdiene nicht das Richtige,
kath.	weil ich bin hier diskriminiert. Ich verdiene viel weniger als mein
lat.-am.	Kollegen».

Der gelernte Polizist, der in die Schweiz kam, weil er in Argentinien das versprochene Stipendium für das geplante Kriminologie-Studium nicht erhielt und dachte, in der Schweiz würde er mit seiner Ausbildung und seinem Status als Doppelbürger den beruflichen Anschluss finden, musste das Gegenteil erfahren.

Samuel	Und für mich ist es natürlich eine riesen Umstellung gewesen, weil,
prot.	zuerst wollte ich da in der Schweiz auch mit Polizei zu tun haben.
lat.-am.	Und hätte ich zwei Jahre noch einmal eine Rekrutenschule machen müssen, weil ich Doppelbürger bin, oder? Also, Argentinien-Schweiz. Dann habe ich gesagt: «Nein, in Argentinien haben wir Autorität gehabt und hier bist du niemand.» Und dann habe ich gesagt: «Nein, das mache ich nicht mit.» Und dann bin ich als Hilfsmetzger im Migros arbeiten gegangen.

Auch die Träume der jungen, selbstbewussten Frau aus der Dominikanischen Republik lösten sich bald im Nichts auf. Was in ihrem Herkunftsland etwas galt, war in der Schweiz wertlos.

Natalia	Ich kam aus einem Land, in dem ich viele Ziele hatte. Zum Beispiel
kath.	wollte ich eine wichtige Person werden ... am Anfang war ich eine
lat.-am.	junge berufstätige Frau, mir gefiel sehr, was ich tat, und ich war sehr gut in meinem Beruf [...] ich war sehr ehrgeizig und wollte etwas Wichtiges darstellen, nicht wahr? Und ich konzentrierte mich darauf und traf mich mit vielen Leuten, um das zu erreichen. Als ich dann hier ankam, befand ich mich in einem Land, in dem ich wieder von vorn anfangen musste. Das war sehr hart für mich.

Und schliesslich musste der junge Spanier, der zu seiner Mutter in die Schweiz gezogen war, um hier schnell zu viel Geld zu kommen, realisieren, dass er sich in der Schweiz das Geld hart verdienen musste und dass das Leben hier vieles vom Verdienten wieder verschlang. Darum verlagerte er seinen Lebensmittelpunkt in Gedanken bereits in ein Land, wo er für sein Geld mehr bekommen würde, um seine Vorstellung von einem besseren Leben doch noch verwirklichen zu können.

Mateo prot. span.	Eventuell will ich nach Peru auswandern. Also, meine Frau ist Peruanerin, und in Spanien kann man heute auch nicht mehr leben, also mit dem Geld. In der Schweiz auch nicht. Also, mit meinem Lohn. Aber ich will einfach sparen, um irgendeinmal ins Ausland zu gehen. Und eine Möglichkeit wäre Südamerika, weil man spricht Spanisch. Die Sachen sind billiger [...] In Europa langsam ist alles zu teuer geworden.
-------------------------	--

Sogar die Gastarbeitenden aus Spanien, denen der Schweizer Arbeitsmarkt in den 1970er Jahren offen stand, erlebten als Ungebildete, dass ihnen viele Türen verschlossen blieben und dass sie als Zugewanderte umhergeschoben werden konnten. Die Arbeitsstellen wurden Almira und ihrem Mann anfänglich ohne grosse Rücksprache zugewiesen und sie leisteten die Arbeit, die von den Einheimischen nicht gerne gemacht wurde. Dazu kamen die Abhängigkeit vom Arbeitgeber und die damit verbundenen Diskriminierungen. Erst nach jahrelanger harter Arbeit konnten sich die beiden ihre Eigenständigkeit und Freiheit zurückerkämpfen.

Almira kath. span.	Das sind schwere Zeiten gewesen. Das ist keine einfache Zeit gewesen, aber wir sind noch jung gewesen und wir haben es am Anfang nicht einfach gehabt. Wir haben eine ganz böse Arbeitgeberin gehabt. [...] nachher hat es sich schon gebessert [...] Dann haben wir neue Geranten [Geschäftsführer] bekommen. Dann hat sich schon alles ein wenig neu verändert und dann ist es schon ein wenig besser gelaufen. Also wie soll ich sagen, wir haben dann schon ein bisschen Deutsch können, wir konnten ins Dorf hinunterlaufen und dann dort noch etwas kaufen. Da haben wir schon ein wenig Sackgeld gehabt, was wir am Anfang nicht hatten.
--------------------------	---

8.3.4 Gesundheit: Sorgen und Hoffnungen

Die physische und psychische Gesundheit ist ein Bereich des menschlichen Daseins, der stark von der Erfahrung und dem Bewusstsein der Kontingenz geprägt ist. Krankheit und Tod, aber auch Unfälle sind oft Widerfahrnisse, die ins Leben einbrechen und damit deutlich machen, dass der Mensch nicht alles in den Händen hat, dass er nicht alles steuern und kontrollieren kann. Es handelt sich um die Kontingenzerfahrungen, die Fragen nach dem Warum aufwer-

fen, ohne eine abschliessende Antwort zu bekommen. Sie hinterlassen oft jene semantischen Leerhorizonte, die dann mit Hilfe religiöser Sinnstiftung bearbeitet und bestimmt werden.³⁸¹

Samuel	Schon als Baby hat der Bub seine ersten Krämpfe bekommen ...
prot.	Jedes Wochenende im Spital, bis eines Tages, dann hat ein Arzt
lat.-am.	gesagt: «Dieser Bub hat Epilepsie.» Und er hat sehr wahrscheinlich auch zu wenig Sauerstoff bekommen während der Geburt. Und das ist wie jeder Mensch ist, man sagt: «Ja, wer hat da etwas falsch gemacht?» Man sucht immer den Schuldigen. Oder fragt: «Warum? Was haben wir falsch gemacht, als Eltern?» Jetzt, ausgerechnet jetzt, wo ich dem Herrgott mein Leben gewidmet habe, passiert so etwas. Und man sagt ja: «Warum, Herrgott? Warum passiert da so etwas?»

Eine ernsthafte Erkrankung und ihr ungewisser Ausgang führten zu Ängsten und Sorgen über die eigene Zukunft, aber auch über die Zukunft von betroffenen Familienangehörigen.

Rebeca	Jetzt vor neun Jahren habe ich Zwölffingerdarmkrebs gehabt. [...]
prot.	Er war noch klein. Es war noch der richtige Moment und es hat
lat.-am.	einfach alles richtig gepasst [...] und trotzdem hat es mir Leiden gebracht. [...] Man glaubt es nicht, aber die Angst ist die gleiche wie mit einem riesigen Krebs. Die Unsicherheit, einfach alles, was drum und dran kommt.

Natalia	Da ich zu jener Zeit einen sehr guten Job hatte, kann ich mich gut
kath.	an diese Zeit erinnern. [...] Der Arzt hier im Krankenhaus diagnos-
lat.-am.	tizierte mir eine etwas komplizierte Krankheit, nicht wahr? Damals sollten mir in weniger als einem Jahr und so schnell wie möglich beide Lungen transplantiert werden. [...] Und da hat sich meine Welt eines zufriedenen und ruhigen Lebens verändert. Ich mit einem Freund, einem Kind, Arbeit ... ich erhielt einen Tiefschlag: «Ich habe eine Tochter von 5 Jahren! Und wie wollen wir das machen?»

³⁸¹ Vgl. Luhmann (1977), Funktion der Religion; Pollack, Detlef (1988): Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer theoretischen Voraussetzungen. Frankfurt am Main.

Auch die Sorge um einen lieben Menschen, dem man in seiner Krankheit oder in seinem Sterben nicht nahe sein konnte, führte zu Ohnmachts- und Angstgefühlen.

Sara	Da sagte die Mutter: «... dein Vater hatte einen Herzinfarkt und
kath.	wir fahren direkt zum Spital.» Und ich war: «Ah!» [...] aber seit
lat.-am.	ich gläubig geworden bin, hatte ich eigentlich immer zu allem ein: «Danke lieber Gott, ja danke.» Und ich hatte nie mehr Angst und so, aber da hatte ich wirklich plötzlich sehr viel Angst ...»

8.3.5 Offene Zukunft: Unsicherheiten und Visionen

Mit der Migration fiel für die Betroffenen nicht nur die Selbstverständlichkeit der sozialen Zugehörigkeit weitgehend weg, sondern auch die Selbstverständlichkeit, wie sie sich im Alltag bewegten. Der Verlust an Handlungsroutrinen und Orientierungswissen, der sich durch den Kontextwechsel ergab, aber auch plötzliche persönliche Einschränkungen, familiäre Veränderungen oder berufliche Brüche schufen Unsicherheiten und Ungewissheiten auf Zukunft hin. Kein Mensch kann letztlich wissen, was ihm die Zukunft bringen wird. Doch wer sich den Kontext, in dem er/sie lebt, erst erschliessen muss, um sich darin sicher bewegen zu können, der/die erfährt die Offenheit der Zukunft in zugespitzter Weise, denn veränderte Rahmenbedingungen erfordern von den Betroffenen verändertes Handeln und lassen sie gleichzeitig die Ergebnisse des eigenen Tuns bzw. des Tuns der anderen schwer abschätzen.

Obschon die junge Frau aus Ecuador sich danach sehnte, wieder in der Nähe ihrer Familie zu sein, konnte sie als globale Jobberin nicht wissen, ob, wann und wo ihr Wunsch Wirklichkeit werden würde. Die Zukunft zeigte sich ihr offen, denn sogar ihre Familie hatte seit ihrem Weggang eine neue Bleibe in den USA gefunden.

Victoria	Wahrscheinlich, ich sage jetzt mal wahrscheinlich werde ich in die
prot.	USA auswandern, weil meine Familie dort wohnt. Und ich sage
lat.-am.	wahrscheinlich, weil wer weiss, was in einem Jahr passiert? Aber das sind so meine groben Pläne.

Mit der Offenheit ihrer Zukunft ging die junge Spanierin und Angestellte einer internationalen Firma locker um. Trotzdem wünschte sie sich, irgendwo Wurzeln zu schlagen.

Alma	Ich plane meine Zukunft nicht, wenn ich ehrlich bin, denn du weisst
kath.	nie, wo das Leben dich hinträgt. Ich lasse mich vom Leben leiten,
span.	ein bisschen. Ab und zu frage ich mich schon: «Was mache ich ... sollte ich etwas anderes tun?» Aber für den Moment will ich hier bleiben und für die Firma weiterarbeiten. Ich habe in meinem Le- ben schon so viele Wechsel gehabt, dass ich jetzt doch auch ein wenig Stabilität brauche. Denn, wenn du immer alles veränderst und immer umziehst, dann ist das ... Mmh. Ich will auch Wurzeln schlagen, ein wenig ...

Es erstaunt nicht, dass gerade Personen in bikulturellen Partnerschaften und Familien oft ein Gefühl der Ungewissheit über den Verlauf ihrer Beziehung äuserten. Die Erfahrung der Unterschiedlichkeit der Beteiligten und die damit verbundenen täglichen Herausforderungen liessen da und dort auch Ernüchterung aufkommen: Die Betroffenen waren sich des Risikos des Scheiterns bewusst.

Natalia	Es ist hart ... das Zusammenleben mit allen. Und alles setzt sich
kath.	neu zusammen, es ist wie eine neue Familie. Du kannst sie nicht
lat.-am.	strukturieren mit dem Wissen, das sie vorher hatten, denn es ist et- was völlig Neues. Aber schauen wir mal.

Sara	Die grosse Hoffnung, die ich habe, ist, dass meine Ehe irgendwann
kath.	funktioniert. Wenn ich denke, dass ich nach Peru zurückgehe, das
lat.-am.	wäre wirklich ein Ende. Ich warte, ich warte ... aber natürlich, mein Wunsch wäre, dass er sich wagt, zu uns zu ziehen.

Dennoch: Das Bewusstsein von der offenen und damit auch kontingenten Zukunft war nicht immer nur belastend. Eine offene Zukunft trug immer auch die Möglichkeit der Veränderung in sich und verband sich mit der Hoffnung auf ein besseres Leben, wo die Dinge nicht so liefen wie geplant.

Der junge Spanier, der für ein besseres Leben seiner Mutter in die Schweiz nachgefolgt war, sah die Zukunft seiner Wünsche noch vor sich, auch wenn er sich nicht sicher sein konnte, ob er sein Ziel je erreichen würde. Im Leben

seiner Träume liessen sich seine Lebensziele verwirklichen und darauf wollte er hinarbeiten, ungeachtet der momentanen Situation, in der er nicht vom Fleck zu kommen schien.

Mateo Aber ich will einfach sparen, um irgendeinmal ins Ausland zu gehen. Und eine Möglichkeit wäre Südamerika. Weil man spricht prot. Spanisch. Die Sachen sind billiger. [...] Und dann brauchst du nicht span. viel Geld. Und dort kannst du einfach mehr Sachen für die Kirche machen, die du hier nicht machst, oder? Weil, hier hast du keine Zeit, oder habe ich keine Zeit ... In Europa langsam ist alles zu teuer geworden. Und ... und eh, mein Ziel ist es nicht bis 70-jährig zu arbeiten, sondern ein bisschen früher aufzuhören, aber mit dem Lohn kann man das hier nicht so grosszügig machen, oder? [...] Ich will keinen Luxus, aber ein normales Leben. Nicht jeden Tag um vier Uhr aufstehen und zur Arbeit gehen [...] aber auch nicht nur an den Strand gehen, sondern auch Leuten helfen und etwas machen [...] Und für das brauchst du das, was wir hier nicht haben. Zeit, oder? Und das ist das Ziel, warum ich gedacht habe ... wir wollen einfach eine Zukunft bauen

8.3.6 Sinn: Kontingente Kontingenzbewältigung

Erfahrungen von Kontingenz stellten sich bei einigen auch dort ein, wo, so wurde weiter oben vorausgesetzt, Kontingenz gemeinhin bearbeitet und bewältigt wird: in der religiösen Welterfahrung und -deutung. Dieser Bereich, wo unter Bezugnahme auf Transzendenz Orientierung und Sinnstiftung auch dann möglich waren, wenn immanente Lösungsangebote ausblieben, wurde erschüttert, wenn die vermeintlichen Gewissheiten in der Alltagsrealität Lügen gestraft wurden.

So musste sich die junge Mutter aus Peru, die sich von Gott gesegnet und geführt, ja für die Übersiedlung in die Schweiz sogar berufen wusste, nach vielen Irrungen und Wirrungen die Frage stellen, ob sie Gott wohl richtig verstanden habe. Sie verstand nicht nur die Welt nicht mehr, in der sie lebte, sondern auch Gott, dessen Führung sie sich anvertraut hatte.

Sara Und manchmal bin ich müde und sage mir: <Weisst du was, ich kath. gehe nach Peru zurück. Tut mir leid, lieber Gott, wenn ich dich lat.-am. nicht richtig verstehe ...>

An den Grenzen des Erträglichen sah sich auch die Frau aus Kolumbien, die sich im Gefängnis zutiefst verlassen fühlte – auch von Gott.

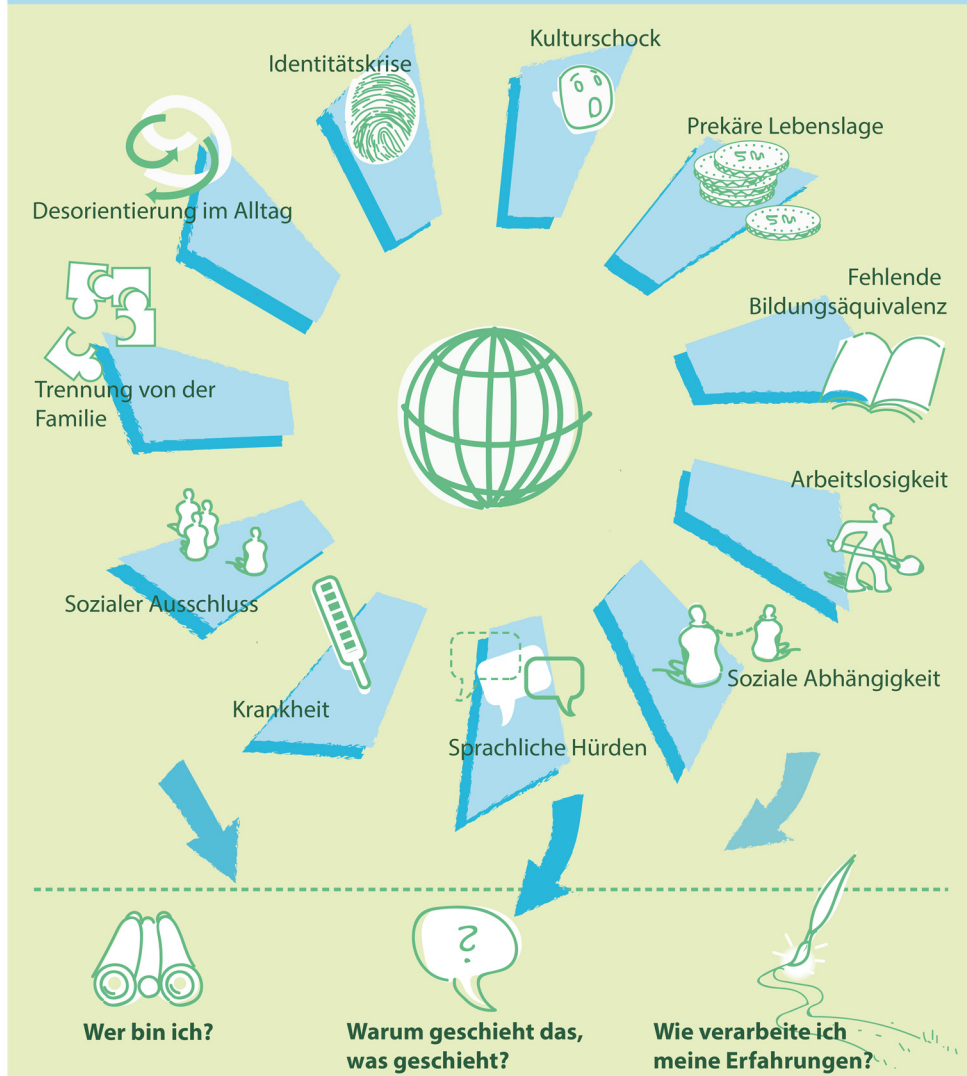
Alexandra	Ich wollte wieder das tun, was ich in der Vergangenheit getan hatte
prot.	... viel beten und diesen Glauben wieder erlangen, diesen Glauben
lat.-am.	aus meiner Vergangenheit. Aber ich konnte es nicht. Es war sehr
	schwierig für mich. Und ich fiel. Ich erinnere mich, dass ich auf die
	Knie gefallen war und ich nahm die Bibel. Ich schleuderte die Bibel
	gegen die Wand! Ich war so böse auf Gott! Ich sagte ihm: «Ich
	verstehe dich nicht! Ich verstehe nicht! Was willst du von mir? Ich
	falle jedes Mal und stehe wieder auf und falle und stehe wieder auf!
	Und dann noch mehr ... das hat doch alles keinen Sinn!» Ich sagte:
	«Das Leben hat keinen Sinn! Es macht keinen Sinn!»



Was habe ich erlebt?

Ich erzähle von meinem Leben

Erfahrungen im Kontext der Migration



9 (Religiöse) Be- und Verarbeitung von Diskontinuitäten und Kontingenz – Eine Typologie

Wie oben dargelegt, sind Diskontinuitäts-, Bruch- bzw. Kontingenzerfahrungen nicht schon «an sich» religiös. Die Gefühle der Furcht und Schmerzes, der Freude und der Dankbarkeit, des Glücks und der Trauer, aber auch der Unsicherheit und der Ungewissheit, die sie erzeugen, verbinden sich bei den Betroffenen in der Regel mit einem Bedürfnis nach Sicherheit, Ordnung, Trost und Sinnstiftung. Oft lösen diese menschlichen Erfahrungen und Gefühle die drängende Frage nach dem «Warum» und damit nach dem eigentlichen Sinn hinter dem Sinn aus und hinterlassen so semantische Lücken. Religion in ihrer Funktion als Orientierungs- und Sinnsystem bietet den Betroffenen konkrete Formen des Umgangs bzw. der Be- und Verarbeitung von solchen Erfahrungen und Gefühlen,³⁸² indem sie auf Transzendenz zugreift und diese innerweltlich zugänglich macht. Obschon die religiöse Bearbeitungsform nicht zwingend ist, so kann doch davon ausgegangen werden, dass religiös sozialisierte Menschen angesichts der Erfahrung von Kontingenz auf das religiöse Deutungsrepertoire zurückgreifen.³⁸³

In der Folge sollen, wie in Kapitel 6 beschrieben, idealtypische Überlegungen zu den verschiedenen Modi der Be- und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen mit Bezug auf religiöse Referenzrahmen vorgestellt werden. Idealtypisch sind die Formen der Verarbeitung deshalb, weil sie Grundmuster möglichen Verhaltens darstellen und nicht den faktischen Verlauf der Be- und Verarbeitungsprozesse einer bestimmten Person nachzeichnen. Mit anderen Worten, die Verarbeitungsmuster von Individuen sind nie deckungsgleich mit den theoretisch konstruierten Typen, die das Resultat einer fallübergreifenden Analyse sind. Die Typenbildung ist gerade deshalb ein hilfreiches Instrument, denn sie ermöglicht eine Systematisierung der Vielfalt möglicher Formen bzw. Prozesse und reduziert so die Komplexität der sozialen Wirklichkeit auf Regelhaftes. Einzelfall und Regelhaftes sind in der Suche nach dem Typischen miteinander verknüpft.³⁸⁴

³⁸² Joas (2012), *Glaube als Option*, S. 126.

³⁸³ Vgl. Wuchterl (2011), *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*.

³⁸⁴ Vgl. Kuckartz (2010): *Typenbildung*, S. 553–568.

Solche theoretischen Strukturierungen auf einer mehr oder weniger generalisierten Abstraktionsebene öffnen den Blick für eine umfassendere Sicht, die sich von der individuellen Variabilität abhebt, ähnliche Prozesse und Merkmale gruppiert und von anderen Gruppen unterscheidet. Komplexität wird so reduzierbar und die dahinterliegenden Strukturen werden verständlich gemacht. In diesem Sinn sind hier vier Typen der religiösen Kontingenzbewältigung zu nennen:³⁸⁵

- der transformative Typ
- der restitutive Typ
- der adaptive Typ
- der akzeptierende Typ

In der anschliessenden Darstellung geht es darum, die Umgangsweisen der Betroffenen mit ihrer neuen, von Diskontinuitäten, Brüchen und Kontingenzen geprägten Situation zu identifizieren und dabei Muster herauszuarbeiten, die unter Umständen bereits vor der Migration in entsprechenden Situationen zur Anwendung gekommen sind und die während und nach der Migration fortgesetzt, verändert oder neu gebildet wurden. Darin sollen, wo es möglich ist, die Verbundenheit zum Herkunftskontext, die Gleichzeitigkeit zwischen dem Hier und Jetzt und dem Dort und Damals, aufgezeigt werden. Im Moment der Verunsicherung greift der Mensch zwar zuerst einmal auf sein bewährtes biographisches Wissen zurück, muss sein «Denken-wie-üblich» jedoch unter veränderten Umständen revidieren. Dabei können auch neue Muster entstehen.³⁸⁶

Die Darstellungen werden mithilfe von Zitaten aus den narrativen Interviews unterlegt. Bei der Lektüre bleibt zu bedenken, dass einzelne Personen nicht vollumfänglich in den konstruierten Typen aufgehen, auch wenn sie in der Regel zu einem bestimmten Typus hin tendieren. Die meisten Menschen weisen jedoch immer auch Merkmale der anderen Typen auf.

³⁸⁵ Vgl. Han (2010), *Soziologie der Migration*, S. 199.

³⁸⁶ Vgl. Schütz, Alfred (1972): *Der Fremde*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, *Studien zur Soziologischen Theorie*, herausgegeben von Brodersen, Arvid und übersetzt von Baeyer, Alexander. Den Haag, S. 53–69.

9.1 Der transformative Typ

Aufgrund des vielfältigen Materials zum transformativen Verarbeitungstyp, der in konfessions- und denominationsübergreifender Weise auftaucht und eine stark pentekostale Ausprägung hat, wird dieser Typ etwas ausführlicher beschrieben werden als die anderen Typen.

Beim transformativen Typ werden Brucherlebnisse bzw. Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz zum Dreh- und Angelpunkt des Lebens und damit zu einem konstitutiven Element von Biographie. Es zeigt sich ein reflexiver Umgang mit diesen Erlebnissen und Erfahrungen, der es auch ermöglicht, Schwieriges, Unkontrollierbares und Unverfügbares in positiver Weise in Beziehung zur eigenen Lebensgeschichte und zum eigenen Selbstverständnis zu setzen.

Ungewissheit, Krisen und Scheitern werden im Blick auf ein grösseres Ganzes betrachtet und vor dem Hintergrund eines übergeordneten und guten Ganzen bearbeitet. Veränderungen, Lernprozesse und Neuanfänge werden nicht als bedrohliche und abzuweisende Zumutungen wahrgenommen, auch wenn sie vielleicht vorübergehend Angst machen und mit persönlichen Anstrengungen verbunden sind. Vielmehr nehmen die Betroffenen Brucherlebnisse und kontingente Lebensumstände bewusst als Chancen wahr und nehmen sie zum Anlass persönlicher Entwicklung. Diese erfolgt vor dem Hintergrund, dass jeder Mensch eine Bestimmung hat bzw. ein/e von Gott Berufene/r ist.

Das Individuum versucht, sich und seine momentane Situation in Bezugnahme auf ein religiöses Deutungsrepertoire zu verstehen, und reflektiert sein Denken und Handeln, aber auch sein Selbst vor dem Hintergrund dieses sinnhaften Verstehens. Dieser konstruktive Umgang mit Brüchen, Diskontinuitäten und Kontingenzerfahrungen ermöglicht eine Neuorientierung und Neupositionierung auch in veränderten, ungewissen und belastenden Umständen. Die Gewissheit, Teil eines grösseren Ganzen zu sein, vermittelt nicht nur Sicherheit, sondern ermöglicht und legitimiert auch Veränderungsprozesse, dort wo der und die Einzelne sich zur Teilhabe und zur Teilnahme an diesem grösseren Ganzen berufen sehen.

Die Kompetenz zur aktiven und handlungsleitenden Integration des Erlebten in die eigene Lebensgeschichte hat ihre Grundlage und Berechtigung in einem religiösen Narrativ, das den existentiellen Bruch als Ausgangspunkt für einen Neuanfang einer auf Gott hin orientierten bzw. von Gott her geführten

Existenz beschreibt. In dieser Brucherfahrung sieht sich das Individuum von Gott herausgerufen zu einem Leben mit und auf ihn hin. Die Einzelnen erfahren darin nicht nur eine Selbstermächtigung, sondern auch eine Entlastung in schwierigen Zeiten. Gleichzeitig wissen sie sich verantwortlich und verpflichtet zu einem Leben nach Gottes Willen.

9.1.1 Von Brucherfahrungen und Neuanfängen – Das Narrativ der Bekehrung

Das erwähnte Narrativ erzählt von menschlichen Grenzerfahrungen, bedingt durch äussere Ereignisse und innere Entwicklungsprozesse. Diese Erfahrungen zeigen sich in Form von Ohnmachtsgefühlen, im Gewähr-Werden der eigenen Bedürftigkeit und Unzulänglichkeit, aber auch im Bewusstsein von Abhängigkeit und Ausgeliefertsein. Der Mensch erfährt sich als verloren und findet seine (Er-)Lösung in Gott. In dieser Bekehrungserfahrung erlebt er Bruch und Neuanfang, Destabilisierung und Reorientierung, Sinnleere und Sinnfülle, Verlassenheit und Aufgehobensein.³⁸⁷ Das Bekehrungserlebnis wird ihm zum Brucherlebnis *par excellence* und eröffnet gleichzeitig neue Horizonte: Einerseits werden vergangene und gegenwärtige Ereignisse und Erfahrungen im Rahmen des veränderten Sinnhorizontes neu deutbar. Andererseits werden Verhaltens- und Denkmuster prospektiv auf Zukunft hin veränderbar. Aus der Perspektive der Bekehrungserfahrung zeigt sich dem/der Bekehrten die Lebensgeschichte nun als ein Vorher und ein Nachher und die beiden Teile lassen

³⁸⁷ Standardisierungen einer echten «Bekehrungserfahrung» zeigten sich bereits ab der Mitte des 17. Jahrhunderts in den Erzählmustern pietistischer «Bekehrungserlebnisse». In den «Bekehrungszeugnissen» erzählten die Gläubigen von ihrer «Wiedergeburt», die sie als einen zeitlich datierbaren «Durchbruch» von einem «Vorher» in ein «Nachher» wahrnehmen konnten und die sie als Folge ihrer bewussten Willensänderung und Buss-tätigkeit deuteten. Vgl. Langen, August (1968): *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. 2. Auflage, Tübingen. Für weiterführende Literatur zur Bekehrungserzählung der Pietisten siehe: Caldwell, Patricia (1983): *The Puritan Conversion Narrative*. Cambridge; Matthias, Markus (1999): *Lebensläufe August Hermann Franckes*. Leipzig. Für weiterführende Literatur zur Bekehrungsforschung in der Gegenwart siehe: Bischofberger, Otto (1990): *Bekehrung. Zum Verständnis und zur Definition aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46, S. 162–175; Knoblauch, Hubert & Krech, Volkhard & Wohlrab-Sahr, Monika (Hg., 1998): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz; Matthias, Markus (2004): *Bekehrung und Wiedergeburt*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): *Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen, S. 60–65.

sich in ein sinnvolles Ganzes integrieren, das als Plan Gottes deutlich wird. Was bereits erlebt wurde und was noch kommen wird, hat seinen Platz und seinen Sinn in diesem Plan. Die Bekehrung als Brucherfahrung und Wendepunkt im Leben wird zu einem Prototypen aller Brucherfahrungen. Es liegt darum in der Natur solcher Erfahrungen, dass sie ein Potential zur persönlichen Veränderung und Lebensgestaltung, aber auch zur Selbstfindung und zu einem sinnhaften Dasein in sich tragen. Insofern wird die Brucherfahrung zu einem konstitutiven Element von Biographie, die, als Prozess der Transformation verstanden, dem Individuum hilft, seine Bestimmung im göttlichen Plan zu finden und wahrzunehmen. Die Brucherfahrung verliert also in dieser Sichtweise ihren problematischen Charakter, selbst wenn sie als konkrete Erfahrung oft viel Mühe bereitet und die Betroffenen zu ihrer Be- und Verarbeitung nicht immer auf Antrieb gewappnet sind.

Wo Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen so verstanden und gehandhabt werden, erfahren sich Menschen als Akteur*innen und Gestalter*innen ihres Lebens, auch wenn sie diese Erfahrungen als göttliche Zumutungen deuten. Sie werden ihnen zu Katalysatoren für Veränderung auf dem Weg zu ihrer eigentlichen Bestimmung.

Diese Veränderung ist eine innere und eine äussere. Sie bedeutet sowohl einen Perspektivenwechsel in der Wahrnehmung als auch eine davon geleitete Anpassung der Verhaltensweisen. Insofern ist die Bekehrung, auch im Sinne eines ursprünglichen pietistischen Verständnisses, ein subjektives Erlebnis und ein objektives Zeichen, das für andere lesbar wird. Das subjektive Erlebnis, das im Rückgriff auf das religiöse Narrativ gedeutet wird, wird im Laufe der Zeit durch weitere solche Gotteserfahrungen ergänzt und schichtet sich zu einem Erfahrungswissen auf, das von der Evidenz einer transzendenten Wirklichkeit bzw. Gottes zeugt.³⁸⁸

Immer wieder zeigte sich in den Interviews, dass jene Personen, die ihre Bekehrung als biographischen Wendepunkt darstellten, eine religiöse Sozialisation genossen hatten. Im Verlauf der Adoleszenz oder des frühen Erwachsenenalters kam es jedoch zu einer Distanzierung von der im Elternhaus und oft auch in Schule und Internat erlernten Religiosität und ihren Routinen.

³⁸⁸ James, William (1905): *Principles of Psychology*. New York; Knoblauch (1998), *Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation*, S. 156–159.

Sara kath. lat.-am.	Das war eine Schwesternschule von Schwestern aus Bayern. Und dort habe ich natürlich sehr streng, alles gelernt [...] wir mussten in die Kirche jeden Freitag und um acht Uhr und die Schwestern waren superstreng und ... sie hatten alles verboten, na? Es war: «Ja, du darfst das nicht, du darfst das nicht, du darfst das nicht» und ... ja wir haben alles gemacht, aber nur weil wir Angst hatten vor den Schwestern, also nicht weil wir eigentlich das wollten. Ich erinnere mich auch, man durfte nicht Röcke ... wir hatte eine Uniform [...] und ja, so habe ich immer gesagt, wenn ich fertig bin mit dieser Schule, ich will nie mehr wissen von der Religion, es ist, nein zu viel. Ja, so war das, dann war ich fertig, habe die Uni gemacht und natürlich habe ich Gott vergessen, also ich wusste, es gibt Gott dort, ja, das reicht mir.
---------------------------	---

Aus der Retrospektive beschrieben die Befragten ihre Religiosität vor dem Bekehrungserlebnis als eine von aussen übergestülpte, nicht authentische Religiosität, als Regelwerk von verinnerlichten Verboten und Geboten, deren Befolgung vor allem der Vermeidung von Sanktionen diene und extrinsisch motiviert war. Mit dem Wechsel des sozialen Kontexts, etwa mit dem Beginn der Ausbildung bzw. des Studiums und dem Verlassen des Elternhauses, befreiten sie sich von diesem einengenden Regelwerk und distanzierten sich von den religiösen Gemeinschaften. Erst mit dem existentiellen Brucherlebnis, das schliesslich zur Bekehrung führte, fanden sie zurück zu einer Religiosität, die sie als ihre eigene wahrnahmen.

So auch Sara, die junge alleinerziehende Mutter aus Peru. Ungewollt schwanger, wurde ihr Leben auf einen Schlag kompliziert. Mitten im Studium, abhängig vom Elternhaus und liiert mit einem Mann, der zwar der Vater ihres heranwachsenden Kindes war, aber für sie als Lebenspartner nicht in Frage kam, musste sie Verantwortung übernehmen: Sie musste sich entscheiden, ob sie das Kind behalten wollte, denn als Studentin und unverheiratete, schwangere Frau konnte sie den Erwartungen ihrer Eltern und ihrer Umgebung nicht mehr entsprechen.

Sara kath. lat.-am.	Also ich war immer in einem Kloster und keine Ahnung, na? Ich wusste nur, dass ich wollte nichts mehr vom Gott wissen, weil ich brauchte Luft. Und in der Uni wurde ... also ich hatte Freude, also mein Leben war relaxed ohne viel zu viel Gedanken. Und da wurde ich schwanger, fast am Ende meines Studiums. Und dann war ich so: «Puh, jetzt was machen wir?» Und ich war in Angst: «Und jetzt? Wie sage ich das meinen Eltern? Also meine Mutter stirbt
---------------------------	---

[...] Ich bin noch nicht fertig mit der Uni, ich will einen Master machen in Europa, nein, eine Katastrophe!» Und dann habe ich sogar an eine Abtreibung gedacht.

In ihrem Hin-und-her-gerissen-Sein liess sie sich mitnehmen in eine franziskanische Gemeinschaft. Dort wurde sie nicht nur freundlich aufgenommen, sie traf auch auf eine alternative Form von religiösem Glauben und religiöser Praxis.

Sara	Hier die Franziskaner waren einfach voll Herzen, voll Herzen und
kath.	Heilung und sie sagten: «Übergib alles an Gott. Schau Matthäus 6,
lat.-am.	da steht, dass die Vögel kümmern sich nicht, was sie essen morgen, die Blumen kümmern sich nicht, was sie anziehen. Und du musst jeden Tag einfach dankbar sein und machen und nicht dich kümmern um das Geld und alles und sparen und, und ... du musst nicht alles planen und alles im Griff haben weil das gibt nur Stress», das haben mir die Franziskaner gesagt.

Es schien sich dort nicht, wie sie es vom Internat her kannte, alles um Regeln, Vorschriften und Verbote zu drehen, sondern um gelebte Religiosität, um einen im Leben verankerten und mit der eigenen Biographie verbundenen Glauben. Diese freiere Art religiösen Denkens und religiöser Praxis erregte ihre Neugier und ermöglichte ihr einen neuen, anderen Zugang zum Religiösen.

Sara	Es war für mich eine andere Art von Kirche und zum ersten Mal so
kath.	ein bisschen, nicht, weil du musst, sondern weil die Leute freiwillig
lat.-am.	dort gehen und nicht nur Messe, sondern auch wie kleine Bewegungen und auch Exerzitien [...] und es gibt Leute, die gehen freiwillig in Exerzitien [...] Und wirklich und ich mit diesen Gedanken von Abtreibung. Aber eine andere Seite hat in mir gesagt: «Nein, aber du hast gelernt, dass das ist nicht gut, dass Gott das nicht will und so.» Ja ... also ich war total verwirrt. Und da habe ich gedacht, ja, Gott will das nicht, ich glaube an Gott ... ich gehe in Exerzitien, damit sie mir diesen Gedanken wegnehmen von dem Kopf, weil sie müssen mich irgendwie motivieren, dass es geht anders, nicht mit Abtreibung. Und so bin ich in eine Exerzitien gegangen und ich wusste, dass mein Gedanke von Abtreiben dort wird verschwinden ... dann hatte ich den Mut, meinen Eltern das zu erzählen [...] Die Franziskaner waren zu dem, was ich gelernt hatte in der Schule, den Katechismus und alles, diese Botschaften von der Kirche – sie waren so wie eine Verbindung.

Der Wendepunkt, verbunden mit einer bewussten Entscheidung und Hinwendung zu Gott, die schliesslich einen aktiven Prozess der Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten auslöste und von einer von aussen zugeschriebenen oder ererbten zu einer selbst erschlossenen und sich angeeigneten Religiosität führte, erfolgte jedoch erst durch die Erfahrung einer existentiellen Krise, als ihre kleine Tochter lebensbedrohlich erkrankte.

Sara	Und alles begann als meine Tochter vier Jahre alt war, da war noch
kath.	nicht Gott in mein Leben, also schon, aber nicht so ... ich war so
lat.-am.	ein bisschen weg von ihm. Und dann als meine Tochter krank
	wurde, als sie vier Jahre alt war, an der Leber ... ich war total über-
	fördert und meine Mutter, da hat meine Mutter begonnen zu beten.
	[...] Aber ich war wirklich an einer Grenze, wo ich nicht mehr
	konnte, ich habe einfach geweint.

Die alleinerziehende Mutter, von der Situation überfordert und voller Angst um ihr Kind, liess sich schliesslich von ihrer Vorgesetzten, einer praktizierenden Katholikin, dazu ermutigen, in den Schoss der Kirche zurückzukehren und für ihr Kind eine Messe lesen zu lassen. Diese damals für sie bedeutende Person nahm sie mit in die Gruppe, wo Sara schliesslich eine religiöse Erfahrung machte, die ihr Leben nachhaltig prägte.

Sara	Ich konnte mich nicht mehr konzentrieren und ich habe begonnen,
kath.	Sachen zu verpassen. Und die Chefin sagte zu mir: «Was ist mit dir
lat.-am.	los? Hast du irgendetwas?» [...] Dann habe ich erzählt. Und sie hat
	mir gesagt: «Weisst du, dass die heilige Eucharistie heilt?» Also ich
	habe alles gekannt von der Schule, aber nie so im Leben angewen-
	det. Und dann hat sie begonnen und hat gesagt: «Glaubst du an
	Gott?» Ich: «Ja.» Sie: «Glaubst du, dass er alles kann?» Ich: «Ja.»
	Sie: «Aber warum verhältst du dich nicht so? Du musst jetzt auf den
	Knien, dort, wo das Allerheiligste ist, beten.» Weil das von ihr kam,
	habe ich gemacht, was sie mir gesagt hat. Und ich war dort auf den
	Knien in der Stille und ich habe gesagt: «Ich weiss nicht, was ich
	hier mache, aber ja, du Gott kannst alles. Ich weiss nicht, ob du da
	bist, aber ich weiss, dass es dich gibt und du weisst, dass ich kann
	nicht mehr ... und ich weiss nicht, was ich machen soll. Also ich
	weiss nicht, was ich dir bieten soll. Also, heil einfach meine Tochter
	und ich mache, was du willst.» Und so ist es passiert.

Während des Gebets, so erzählte sie im Interview, wurde ihr bereits klar, dass gewisse Dinge in ihrem Leben nicht im Lot waren und dass sie das ändern musste.

Sara	Damals habe ich viele Gedanken bekommen, dass ich musste ver-
kath.	geben, dass ich musste gehen zum Vater meiner Tochter und ihm
lat.-am.	sagen, dass er muss mir vergeben. [...] und ich habe gemacht alles,
	was mir in den Gedanken gekommen ist und es waren für mich sehr
	schwierige Sachen ... und so wurde ich geführt und so hat begon-
	nen mein Glaubensleben.

Auf Anraten eines Priesters stellte sie sich schliesslich den Baustellen in ihrem Leben und ging den Weg der Vergebung und Wiedergutmachung, um mit sich und anderen und letztlich mit Gott ins Reine zu kommen. In der Folge kam es zu dem, was für eine Bekehrung nach pietistischem bzw. evangelikalem und pentekostalem Zuschnitt Voraussetzung ist: Die Erkenntnis und das Eingeständnis der eigenen Verfehlungen vor Gott und den Menschen führte die junge Frau in die Busse. Erst darauf folgte das eigentliche Bekehrungserlebnis.

Sara	Der Priester sagte zu mir: «Du machst das, damit du sauber bist und
kath.	gereinigt bist.» Okay, ich hab wirklich alles gemacht, wie er mir
lat.-am.	gesagt hat. Dann hat er diese Messe gefeiert, extra für meine Toch-
	ter und für ihre Heilung. Und da war meine Tochter, meine Eltern
	und das Mädchen war in der Mitte [...] Und alle waren in dieser
	Messe und damals habe ich, ich erinnere mich, dass ich so geweint
	habe und wirklich das Leben von meiner Tochter an Gott gegeben
	und gesagt habe: «Du weisst, welches mein Wille ist ... sonst gib
	mir die Kraft, dass ich deinen Willen ...». Und so habe ich gebetet,
	viel geweint, und ich habe immer gesagt: «Gib mir die Kraft, dei-
	nen Wille zu ...» Und ja, dann war fertig die Messe, alle gingen
	nach Hause [...] dann gingen wir zum Arzt, zur Untersuchung, und
	dann hat der Arzt gesagt: 2Ja, jetzt müssen wir die Biopsie (vor der
	Operation) machen. Aber bevor wir die Biopsie machen, machen
	wir noch einmal eine Blutkontrolle» [...] Plötzlich war alles normal
	... der Arzt wusste nicht ... was sollte das? Nix mehr. Sie hatte nix
	mehr. Da hat meine Mutter und ich haben wir begonnen einfach zu
	weinen. Und er hat gesagt: «Das kann nicht sein, machen wir noch
	eine andere Untersuchung, in einem anderen Labor.» Dann waren
	wir im teuersten Labor, einem Speziallabor: alles normal. Da hat er
	gesagt: «Ich mache noch mal einen Ultraschall.» Und die Leber
	war normal. Da hat begonnen mein Glauben an Gott. Und seitdem
	ich lasse ihn nie mehr, nie mehr. Nie mehr.

Erst das Erlebnis der göttlichen Antwort auf das eigene Glaubensbekenntnis, dem die junge Mutter in der Messe Ausdruck verlieh, führte zu dem Wendepunkt, den sie im Interview als prägendes Bekehrungserlebnis rekonstruierte und von dem aus sich ihr Leben als ein Vor und Nach der Bekehrung entfaltete. Die spontane Heilung der Tochter, die sie in direktem Zusammenhang mit der Messe und dem Gebet um Heilung sah, war ihr der Beweis für die Existenz, Nähe und Güte Gottes, dem sie sich in Zukunft anvertrauen wollte.

Wie bei Sara wurde auch bei vielen anderen der durch existentielle Krisen und Kontingenzerlebnisse ausgelöste religiöse Such- und Findungsprozess durch Personen angestossen bzw. begleitet, zu denen die Betroffenen eine Vertrauensbeziehung unterhielten. Diese eröffneten ihnen den Zugang zu einer bisher unbekannten Religiosität und in der Regel auch zu einer religiösen Gemeinschaft, die es ihnen ermöglichte, den Faden des Glaubens wieder oder ganz neu und anders aufzunehmen. Die Bekehrung als Endpunkt eines Entwicklungsprozesses, der bei der eigenen Ohnmacht und Verlorenheit einsetzte und in einem subjektiven Erlösungserlebnis gipfelte, verlieh in seiner religiösen Deutung dem göttlichen Eingreifen jene Evidenz, die aus dem Glauben Gewissheit machte. In ihr wurde die Brücke geschlagen zwischen einer in der Kindheit übernommenen, nicht selbst erschlossenen und einer später nachvollzogenen, authentischen und persönlichen Religiosität. Das Bekehrungserlebnis führte manche zurück zur Kirche, in der sie gross geworden waren und deren Tradition ihnen durch die Bekehrung neu erschlossen wurde. Andere dagegen wechselten Kirche und Konfession und bekannten sich zu einem Bruch mit dem Alten und zu einem neuen Anfang.

Von Bruch und Neubeginn erzählte auch Santiago, der, in einem katholischen Elternhaus in Chile aufgewachsen, in der Schweiz zum Protestantismus konvertierte. Im Rückblick beschrieb er seine in der Familie und in der Schule erlernte Religiosität als eine äusserliche und nicht intrinsisch motivierte Religiosität, von der er sich schliesslich distanzierte. Obschon er zur Institution Kirche und dem, was sie verkörperte, auf Distanz blieb, verkörperte sie in seinem Leben trotzdem eine vor allem soziale Selbstverständlichkeit, die letztlich unhinterfragt blieb.

Santiago	Ich komme aus einer katholischen Familie. Grundsätzlich in meiner gesamten Familie sind ... waren wir katholisch. Auch von der
prot.	Tradition her, von Spanien. Weil meine Grosseltern, die kamen
lat.-am.	alle aus Spanien. Und ja, das Fundament war der Katholizismus.

Ich ging in eine christliche Schule, eine katholische Schule. Dort habe ich vier Jahre lang verbracht [...] Meine erste Kommunion, habe ich in dieser Schule gemacht. Und meine Konfirmation auch. Weil es ist ein Muss, wenn du in so einer katholischen Schule bist. Es gehört sich, dass das alle machen. Und deine Eltern sagen: «Ja, das musst du auch machen. Das ist gut und so weiter. Das musst du auch machen.» [...] Ich ging auch in den Religionsunterricht, weil es sich gehörte. [...] Jemand hat mir mal die Frage gefragt, wieso ich in die Kirche ging. Weil ich dort meine Kollegen getroffen habe, oder? Ich ging in die Kirche, nicht um Gott anzubeten wirklich, weil für mich damals ... ich ging mehr, weil nach dem Gottesdienst triffst du deine Kollegen, oder? Religion für mich eben in diesem Sinn war mehr eine Sache von Tradition, nicht vom Herzen. Man macht, weil die anderen das machen oder weil die Gesellschaft um dich das irgendwie verlangt.

In der Schweiz war das Umfeld, in dem sich der Teenager plötzlich befand, ein anderes. Der Anschluss an eine religiöse Gemeinschaft war nicht mehr automatisch gegeben und es ergab sich wie von selbst noch mehr Distanz zu Kirche und Religion.

Santiago	In dieser Zeit, spielte Religion für mich nicht eine grosse Rolle. Ich
prot.	habe immer gesagt ich ging nur in eine Kirche, wenn jemand ge-
lat.-am.	heiratet hat oder wenn jemand gestorben ist.

Zielorientiert und sehr leistungsbereit baute Santiago während mehrerer Jahre seine berufliche Karriere auf und erweiterte sein soziales Netzwerk. Ohne einen Lehrabschluss in der Tasche erwarb er sich das nötige Knowhow für ehrgeizige Projekte im Gastro- und Unterhaltungsbereich, knüpfte Geschäftsbeziehungen und arbeitete sich von unten bis nach ganz oben. Er erreichte seine Ziele und führte ein Leben nach seinen Vorstellungen, geprägt von viel Geld und Luxus, Frauen und Alkohol.

Der Erzählende machte es, an diesem Punkt in seinem Leben angekommen, deutlich: Er wollte mit seiner Lebensgeschichte seine Bekehrungsgeschichte präsentieren. Die Darstellungen seines luxuriösen, aber letztlich sinnentleerten und einsamen Lebens verdichteten sich während der Erzählung zusehends und er steuerte auf eine Klimax zu: den persönlichen Zusammenbruch und Beginn seines Bekehrungsprozesses.

Santiago
prot.
lat.-am. Mein Leben war total irgendwo in eine andere Richtung orientiert. Es war für mich leben, leben, leben und arbeiten. Ich habe viel Geld ausgegeben damals, habe ich auch Geld verdient [...] ich kannte so viele Leute. Und ich kannte schlechte Leute und sehr gute Leute. Weil ich bewegte mich in einer Welt, wo ... so wie ich am Tag gelebt habe, habe ich auch in der Nacht gelebt. Also ich war kein Engel. [...] Aber damals habe ich mich gut gefühlt, das muss ich auch wirklich sagen. Weil ich habe das Leben selbst so ausgesucht damals, oder. [...] Damals habe ich sehr viel Havanna Rum getrunken ...

Die Krise bahnte sich in dem Moment an, als alle Wünsche erfüllt schienen.

Santiago
prot.
lat.-am. Habe ich schon damals überlegt, oder. Und in diesen Jahren habe ich auch so Hochs wie Tiefs erlebt. Man muss sich vorstellen, Sie haben alles, was Sie möchten. [...] Es ist unglaublich. Du bekommst, was du willst. Jede Frau, jede, was du willst bekommst du. Du gehst irgendwo hin, willst Geld ausgeben und man sagt dir: «Nein du musst nicht bezahlen.» [...] wie der American Dream war es ... Du erlebst, was du willst, aber du lebst nicht, was du fühlst. Weil vielmals ging ich nach Hause, super Abend gehabt! Ich war mit sehr vielen Leuten unterwegs. Kam ich nach Hause, ganz allein zu mir. Aber allein! Allein! Ich hatte niemand auf der rechten Seite und niemand auf der linken Seite. Ich war ganz allein. Und das hat mich – ich muss sagen – zum Nachdenken gebracht. Ich habe gesehen, innerlich von mir: Das ist nicht das Leben, was ich will. Das ist nicht, was meine Eltern mir beigebracht haben. Das ist nicht, was ich mir wünsche, oder. Und ich habe sogar manchmal allein geweint zu Hause, weil du hast so Vieles, aber gleichzeitig hast du niemand. Weisst du, das ist ein falsches Leben, oder?

Eine Leere machte sich breit und die Einsicht wuchs, dass das bisherige Leben ein Streben nach den falschen Zielen war.

Santiago
prot.
lat.-am. Und dann: Party hier, Party da. Und dann Frau hier, Frau dort. Und dann kamen eben auch die Drogen ins Spiel oder. Und dann, hast du gewisse Sachen probiert wo du vielleicht ... also ich ... erzähle das, weil nur so könnt ihr sehen, wie ich mich nachher verändert habe [...] Ich spürte eine Sehnsucht nach Familie. Ich weiss noch sogar, wo am 24. oder 25. Dezember, in der Nacht, habe ich allein verbracht und habe nach Chile telefoniert. Und ich war allein zu Hause. Habe meiner Grossmutter telefoniert. Und war so traurig,

habe ich gesagt: «Jetzt ist fertig, ich muss etwas ändern in meinem Leben.» Weil in Chile sind alle zusammen, und ich bin wie ein Hund da, allein da, allein.

In dieser Situation der Niedergeschlagenheit und Einsamkeit lernte er seine Frau kennen, die zur Schlüsselperson für seine Kehrt- und Hinwendung zu Gott wurde. Vom Standpunkt seines momentanen Lebens und Denkens aus betrachtet, war sie von Gott zu seiner Rettung gesandt.

Santiago	Aber da habe ich meine Frau kennengelernt. Und, dann passierte
prot.	etwas, wo, wo, wo so bestimmt worden ist von da oben: Meine
lat.-am.	Frau ist schwanger geworden. Wo sie mir das erzählt hat, habe ich
	gesagt: «Jetzt ist es. Jetzt ist meine Zeit, aufzuhören.» [...] Ich sage
	immer, wenn es sie nicht gegeben hätte, ich weiss nicht, wo ich
	jetzt wäre. Wenn nicht, sage immer, Gott hat jemanden geschickt,
	das war meine Frau, um mein Leben zu verändern. Und ich habe
	einfach diese Chance angenommen.

Sie nahm ihn mit in den Gottesdienst einer evangelikalen Freikirche und machte ihm deutlich, dass sie diese Hinwendung zu Gott von ihm erwartete. Er ergriff die Chance, denn die Alternative war eine Rückkehr in die Einsamkeit und Sinnleere.

Santiago	Und dann eines nachts sagte meine Frau: «Entweder nimmst du
prot.	Jesus in dein Herz auf, d. h. du entscheidest dich für den richtigen
lat.-am.	Weg, oder wir scheiden uns.» [...] Ja dann habe ich Jesus in mein
	Herz aufgenommen. Ich habe ihn eingeladen zu mir, in mein Le-
	ben dabei zu sein ... ich habe mein Herz geöffnet für ihn. Und
	aufgrund von dem denke ich auch, mein Herz aus Stein, wurde ein
	lebendiges Herz.

Die Entscheidung wirkte sich auf seine Lebensgestaltung aus: Er liess sein «altes» Leben hinter sich, nahm eine neue Arbeit auf und baute sich einen neuen Freundeskreis auf.

Santiago	Da habe ich angefangen, habe ich, ja selbstverständlich angefan-
prot.	gen. Das Leben hat sich radikal verändert. Also ich weiss noch, ich
lat.-am.	habe alle meine Alkoholflaschen, habe ich alle geleert, nie mehr
	etwas getrunken, nie mehr von Drogen etwas gewusst. Habe ich
	sogar viele Leute nie mehr besucht oder nie mehr kontaktiert. Habe

ich radikal mich entschlossen, auf einen anderen Weg zu gehen. Weil ich wusste, wenn ich das nicht mache, komme ich nicht raus von dem. Ich habe den Willen, aber ich muss auch die Kraft haben, diesen Weg zu gehen. Mit meiner Familie, mit meiner Frau, mit Gott. Und dann habe ich mir das wirklich gesagt: «Ich will!» Nicht dass ich sage, dass ein Christ so radikal seine Freunde so nicht mehr besuchen muss, nein das sage ich nicht. Das hat nichts damit zu tun. Aber es hat mein Leben betroffen. Ich musste nicht mit Leuten zusammen sein, wo ich dachte, dass sie mich irgendwie verführen könnten. Wieder in mein altes Leben.

Bruch und rettendes Erlebnis hatten auch bei Santiago zu einer Entscheidung geführt, die er als Wendepunkt wahrnahm und thematisierte. Im Licht der Bekehrung konnte er sein Leben neu deuten und sah einen roten Faden zwischen der Zeit vor der Bekehrung und der Zeit danach: Die eingeschlagene «falsche Fährte» vor der Bekehrung brachte ihn erst an den Punkt, an dem er sich seine Bedürftigkeit eingestehen konnte und bereit für eine Veränderung war. Mit der Entscheidung, ein Leben im Glauben an Jesus Christus zu führen, begann für ihn ein Prozess der Veränderung und ein Neuanfang im Leben.

Santiago prot. lat.-am.	Und ich habe das alles mit 38 erfahren. Manchmal frage ich mich, wieso musste ich so lange warten? Weil genau durch die Schule, die ich durchgemacht habe vorher, durch die Schule mit meinen Erfahrungen kann ich anderen Leuten helfen. Wenn ich das nicht erlebt hätte, wenn ich nicht selbst gesündigt hätte, wenn ich nicht ein schlimmes Leben gehabt hätte, wie könnte ich von einem guten Gott reden, wenn ich selbst das nicht am eigenen Leib erfahren hätte, dass Gott kann dein Leben ändern? Deswegen denke ich, dass Gott hat eben erlaubt, dass ich so lange in dieser ganzen Sünde gelebt habe. Wissen Sie, ich kann mir das nur erklären in dieser Art und Weise.
-------------------------------	--

Auch Santiagos Bekehrungsgeschichte zeugt davon, dass andere, bedeutende Menschen im Leben der Betroffenen oft den Ausschlag für eine Kehrtwendung geben. Auf der Grundlage des Vertrauens wuchs ihre Offenheit und Bereitschaft, das Wagnis des Glaubens einzugehen und dadurch Veränderungen im Denken und Handeln anzustossen. Diese Beobachtung deckt sich mit den Befunden aus der Sozialisationsforschung, die besagen, dass in allen Sozialisations- und Lernprozessen die emotionale Identifikation mit Personen eine zentrale Rolle spielt. So wie die primäre Sozialisation weit mehr als kognitives

Lernen umfasst und unter Bedingungen stattfindet, die mit Gefühlen beladen sind, so «gibt es für alle Lernsituationen sogar triftige Gründe dafür anzunehmen, dass ohne solche Gefühlsbindungen an die signifikanten Anderen ein Lernprozess schwierig, wenn nicht unmöglich wäre».³⁸⁹

Dennoch: Einzelne Personen berichteten auch von Bekehrungserlebnissen, welche den von William James beschriebenen «religiösen Erfahrungen» entsprachen, die sich als spezielle, unmittelbare und einsame Erlebnisse des Subjekts manifestierten, jenseits des Einflusses einer bestimmten religiösen Praxis und Gemeinschaft. Die Betroffenen, die natürlich, wie alle anderen Befragten auch, als religiös sozialisierte Menschen auf ein religiöses Deutungsrepertoire zugreifen konnten, deuteten ihr originäres Erlebnis, das mitunter auch körperlich nachvollzogen wurde, als direkte Gotteserfahrung.³⁹⁰

So erzählte Alexandra, die Frau aus Kolumbien, von einem Erlebnis bzw. einer Vision, die sie in einer Zeit grosser Einsamkeit im Gefängnis hatte. Das Erlebnis gab ihr nicht nur das Gefühl, nicht allein zu sein, sondern führte auch zu der Gewissheit, dass für sie bald etwas Neues anbrechen würde. Diese Gewissheit ermöglichte es ihr sogar, ihre Anwältin zu einem mutigen Schritt zu überzeugen und für ihre Befreiung aus dem Gefängnis zu kämpfen.

Alexandra prot. lat.-am.	Ich war bereits ein Jahr im Gefängnis, als ich mein Urteil von sechs Jahren erhielt! An diesem Punkt hatte ich das Gefühl, dass ich alles verloren hatte! Nun hatte nichts mehr einen Sinn [...] Ich wünschte mir immer, dass mein Vater mich einmal umarmen würde. Ich verspürte den Wunsch, dass ich sagte: «Ich möchte, dass du mich umarmst Papa [der schon verstorben war], ich brauche eine Umarmung von dir.» Und ich dachte immer, wie die Katholiken sagten, dass, unsere Angehörigen uns vom Himmel aus beschützen, ... und dann bat ich ihn, jeden Tag darum, dass er käme und mich umarmen würde ... und ich lag im Bett, dünn, ich konnte mich nicht einmal setzen, nichts, als ich plötzlich spürte, dass sich jemand auf meine Bettkante setzte und mich umarmte. Aber so eine väterliche Umarmung! Eine Umarmung ... wenn dich als Kind jemand so umarmt, fühlst du dich geschützt von deinem Papa und fühlst, dass dir nichts passieren kann, weil du nun in seinen Armen liegst. Genauso! Er kam jeden Tag und umarmte mich! [...] Es war eine Umarmung,
--------------------------------	--

³⁸⁹ Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 139–156, hier 141–142.

³⁹⁰ James, William (1902): *The Varieties of Religious Experience*. New York/London; Stolz (2001), *Grundzüge der Religionswissenschaft*, S. 150f.

die mir die Heilung brachte! Verstehst du? Sie brachte mir Gesundheit in mir! Und plötzlich sagte er mir, nach einer Weile, es war eine hörbare Stimme, sehr süß, männlich. Sehr süß! Sie sagte zu mir: «Tochter! Steh auf, ich werde dich befreien. Stehe auf und kämpfe! Denn ich werde dich befreien!» [...] Ich erinnere mich, dass ich am ganzen Körper zitterte ... und ich ging zum Telefon und sagte der Anwältin: «Gott hat zu mir gesprochen! Er sagte mir, er würde mich befreien. Also, legen Sie Einspruch ein!» [...] Und sie sagte mir: «Du bist verrückt! Ich mag dich sehr, ... aber bei den Straftaten, die du begangen hast, werden sie dir 10 Jahre geben, nicht 6, sondern 10 Jahre!» Ich sagte: «Nein, denn Gott hat gerade zu mir gesprochen ... er wird mich befreien ... also: Einspruch! Einspruch! Einspruch!»[...] Und sie war eine Atheistin. Aber das war für mich schon eine Tatsache, diese Stimme, die mir ins Ohr geflüstert hatte. Das war eine Tatsache! [...] Und sie legte den Einspruch ein. [...] Und diese Frau stand auf und hielt ein beeindruckendes Plädoyer! Und zum Schluss sagte sie autoritär: «Ich beantrage Freispruch für sie und eine Aufenthaltsgenehmigung in der Schweiz.» Dann erhob sich der Staatsanwalt und sagte: «In der Tat stimme ich mit der Anwältin überein. Ich denke, dass diese Frau nun ihre Strafe abgesessen hat und eine neue Chance im Leben verdient.» Er sagt mir: «Frau R. Sie sind frei ... und wir haben die Entscheidung getroffen, dass Sie hier in der Schweiz bleiben können.»

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass beim transformativen Verarbeitungstyp das Bekehrungserlebnis zentral ist. In ihrer Lebensgeschichte beziehen diese Personen sich immer wieder darauf, unabhängig davon, ob dieses Erlebnis sich vor, während oder nach der Migration zugetragen hatte. Trotz der Unterschiedlichkeit der Erlebnisse und der biographischen Settings, in denen sie stattfanden, die Geschichten hatten eines gemeinsam: Das Erlebnis teilte den Lebenslauf in ein Vorher und ein Nachher. Ersteres wurde im Licht des Bekehrungserlebnisses neu gedeutet und erhielt seinen Sinn als Vorbereitung für das Nachher. Im Nachher zeigte sich das Leben dann von seiner eigentlichen Seite, nämlich so, wie es von Gott her gedacht war. Die Hinwendung des Subjekts zum Transzendenten, zu Gott, wurde also gewissermassen zum Akt eines neuen Lebensentwurfs, der in einem göttlichen Plan aufgehoben war. In diesem Sinne ergab sich mit dem Bekehrungserlebnis und seinem Narrativ eine Perspektive auf das Leben, die das Erlebte, sei es vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger Natur, im Licht dieses Plans reinterpremierbar, antizipierbar und legitimierbar machte.

9.1.2 Zwischen Sinnsuche und Berufung – der «göttliche Plan»

Das subjektive Bekehrungserlebnis eines Menschen, das sich im Verlauf der Zeit durch weitere Transzendenzerlebnisse zu einer persönlichen Gotteserfahrung aufschichtet, rückt das Individuum als Gegenüber Gottes ins Zentrum des – auch göttlichen – Interesses. Alles, was der Mensch erlebt und erfährt, bekommt seinen Sinn vor dem Hintergrund eines grösseren Ganzen bzw. eines göttlichen Plans, an dem der Mensch teilhaben kann bzw. zu dessen Teilhabe er bestimmt ist. Diesen Sinn muss der Mensch angesichts der Widerfahrnisse des Lebens jedoch immer wieder von neuem freilegen. Gerade in einer als hochgradig kontingent erlebten Lebenssituation zeigt sich die Wirksamkeit religiöser Deutung, welche die *Sans Papiers*, *Esperanza*, präsentiert, oft sehr deutlich. Wie durch ein Wunder war die Frau aus Peru mit illegalem Status einer polizeilichen Razzia und damit der drohenden Ausschaffung entgangen. Sie wusste, dass es auch anders hätte kommen können, deutete den Verlauf der Ereignisse im Nachhinein aber als Gottes Eingreifen in ihr Leben. Dieses Eingreifen wiederum hatte einen Grund, der ihre Biographie tangierte:

Esperanza	Und ich sagte: «Mein Gott, ich kann es nicht glauben. Ich kann
kath.	nicht glauben, was mir hier passiert.» Denn wenn ich dort in der
lat.-am.	Tür stehen geblieben wäre, hätten sie mich mitgenommen. [...]
	Und das war etwas, wie ich schon sagte, die Heilige Jungfrau deckte
	ihren Mantel über mich, nicht wahr? Weil das ist etwas, mir sind
	manchmal Dinge passiert, ich sage dir, ... der Herr ist gross ... er
	kümmert sich um dich, er schützt dich und ... und in all diesen
	Jahren, die ich durchgemacht habe, habe ich immer geglaubt ...,
	nicht wahr? Und ich denke, wenn der dich hier sein lässt oder dein
	Dasein zugelassen hat, dann ist das geschehen, weil du eine Mis-
	sion hast.

Die Annahme eines göttlichen Plans bzw. einer göttlichen Vorsehung und Führung führt zu einer Dauerreflexion. Wo alles einen Sinn haben muss, sieht sich das Individuum vor die Aufgabe gestellt, gerade in jenen Umständen und Ereignissen einen tieferen Sinn zu suchen, die den Status quo, die Routine oder Deutung der Welt destabilisieren. Wo auch Ordnungsbrüche bzw. Kontingenzerfahrungen als Teil eines grösseren Ganzen vorausgesetzt werden, gilt es diese zu verstehen und biographisch zu nutzen. Mit anderen Worten, mit der Dauerreflexion ist auch eine Dauertransformation des Denkens und Handelns

des und der Einzelnen verbunden. Schliesslich gilt es die Zeichen des göttlichen Plans im eigenen Leben zu erkennen und aufzunehmen. Dauerreflexion und -transformation finden jedoch in einem Spannungsverhältnis zwischen der religiös motivierten Rationalisierung der Lebensführung und der gleichzeitigen Unergründbarkeit des göttlichen Plans statt. Dieser ist nämlich immer nur im Nachhinein deutend und im Voraus antizipierend verfügbar, jedoch nicht unmittelbar zugänglich. Diese Spannung zwischen Glaubensgewissheit und Nichtwissen gilt es einerseits im Glauben bzw. mittels Vertrauensvorschuss auszuhalten. Andererseits ist es genau diese Spannung, welche die Suche des Menschen nach seiner Bestimmung bzw. Berufung antreibt. Die Biographie wird hier zum Projekt und zum Auftrag des Individuums, das in seiner Teilhabe am göttlichen Plan eine Berechtigung und einen Sinn für sein Tun und Erleben findet, das aber aufgrund dieser Teilhabe auch Rechenschaft für sein Tun und Lassen ablegen muss. Jede Entscheidung, jedes Handeln muss geprüft, jedes Ereignis sinnstiftend erschlossen und jede Ungewissheit ausgehalten werden.³⁹¹ In diesem Sinn wird das biographische Werden zu einem Such- und Veränderungsprozess im Lernfeld des gelebten Lebens.

Das zeigte sich auch bei Sara. Die Entscheidung zur Migration fiel der jungen Peruanerin nicht leicht, obschon sie nach dem Erlebnis mit ihrer kranken Tochter ihr Leben neu ausrichten und sich dem Strudel der beruflichen Vereinnahmung entziehen wollte. Sie plante, wägte ab, betete, fällte eine Entscheidung, zweifelte wieder daran und begann erneut von vorne. Dabei versuchte sie die eigenen Wünsche mit dem Willen Gottes zu harmonisieren, was ihr letztlich nicht gelang.

Sara kath. lat.-am.	Und dann nochmal Gebet, Gebet, Gebet: «Soll ich gehen? Ist es mein Wunsch oder willst du, dass ich in die Schweiz gehe? Eigentlich arbeite ich für dich Gott und vielleicht willst du nicht, dass ich gehe ... vielleicht ist es einfach mein eigener Wunsch, dass ich in die Schweiz gehe. Ja, aber, ja ich versuche trotzdem ...»
---------------------------	---

Ein Reflexions- und Legitimationsprozess begann, wobei die eigenen Vorstellungen vom guten Leben immer mehr mit der Überzeugung verschmolzen, zur Migration berufen zu sein. Es kam zu einer Idealisierung der Schweiz und in der Folge zu einer religiösen Überhöhung der Migration. Die familiären Mig-

³⁹¹ Vgl. Rohde, Andreas (2013): *Lebensgeschichte und Bekehrung. Leben aus Gottes Anerkennung*. Paderborn, S. 121–151.

rationsgeschichten, die vermittelten Bilder von der Schweiz und der eigene Traum vom guten und richtigen Leben verschmolzen mit dem Wunsch zum Auswandern. Der Auszug ins «gelobte Land» wurde zur göttlichen Bestimmung für sie, was ihr die Entscheidung unter Unsicherheit schliesslich erleichterte.

Sara Ja ... also für mich war die Schweiz das Paradies ... und für mich ...
kath. die Schweiz war: «Gott ruft mich», aber ich weiss nicht, was wie wo.
lat.-am.

Im Verlauf der Erzählung machte Sara immer wieder deutlich, dass sie nicht eigenständig entschieden, sondern nach Gottes Willen gefragt hatte. Die Richtigkeit ihrer Entscheidung untermauerte sie dann mit Belegen für Gottes Führung.

Sara Ich war überzeugt, dass Gott hat einen Plan und er hat mich immer
kath. so begleitet, weil, ich bin hier gelandet.
lat.-am.

Auch nach der Übersiedlung in die Schweiz rechnete sie in handlungsoffenen Situationen mit der konkreten göttlichen Führung bzw. suchte nach Anzeichen dafür, sei es bei der Frage nach dem Wohnort oder später in der Beziehung mit ihrem Freund.

Sara Ich habe nochmal Gott für Zeichen gefragt, wie bei mein Umzug
kath. hierher ... und ich habe nochmal an Gott gefragt wegen Zeichen,
lat.-am. ob L. der Mann ist für mich [...] und ich war ständig im Gebet ...
 und so hat mir Gott wirklich gezeigt ...

Die Überzeugung, dass Gott mit ihr einen Plan hatte, wurde ihr nicht nur zur sicheren Legitimationsgrundlage für Entscheidungen, sondern befähigte und ermächtigte sie sowohl zum selbstbewussten Handeln als auch immer wieder zur Gelassenheit in Zeiten der Ungewissheit.

Sara Und für mich ist so wie, ich lasse mich führen und ich mache mich
kath. nicht so viel Gedanken, weil je mehr ich weiss, desto mehr Gedan-
lat.-am. ken mache ich mir und ich lasse Gott nicht wirken. Und Gott sei
 Dank, wirklich meine Naivität hat mir geholfen, hier einzusteigen.

Trotzdem erlebte sie die Migration und das Leben in der Schweiz auch als hoch kontingent. Dinge passierten, die sie nicht erwartet hatte, die sie nicht

einordnen konnte oder die ihr gar einen Strich durch die Rechnung machten. So musste sie nach kurzer Zeit schon wieder umziehen, mehrmals die Arbeitsstelle wechseln und realisieren, dass in der Schweiz Männer und Frauen beruflich doch nicht gleich behandelt wurden. Gemeinsame Zeiten mit ihrer Tochter fand die erwerbstätige Mutter kaum mehr, obschon das einer ihrer grössten Wünsche war. Als dann auch ihre Mutter wegen einer plötzlichen Erkrankung ihres Ehemannes nicht wie geplant in die Schweiz kam, um die Enkeltochter zu betreuen, zerplatzten die lang gehegten Pläne und die Gewissheit des Geführt-Seins bekam zum ersten Mal Risse. Zu den zeitlichen Engpässen kamen die finanziellen Sorgen und der Zweifel machte sich breit. Doch auch in dieser Zeit gab sie nicht auf und suchte immer wieder nach Zeichen der Bestätigung dafür, dass sie sich in ihrer Berufung nicht getäuscht hatte.

Sara	Und dann habe ich mich schon gefragt: «Was mache ich hier ...
kath.	Mist, Scheisse ... was mache ich hier in der Schweiz?» Und dann
lat.-am.	habe ich vielmals nochmals gefragt: «Gott, willst du wirklich, dass ich hier bin?» [...] Ich habe Frieden, ich spüre, dass Gott will nicht, dass ich von hier weggehe. Und irgendwie die Sachen klappen. Jedes Mal, wenn ich sage: «Ich gehe nach Peru», kommt etwas. Es gibt manchmal, dass ich müde bin und sage: «Weisst du, nein, ich gehe ... Tut mir leid, lieber Gott, wenn ich dich nicht richtig verstehe, aber ich gehe nach Peru.» Und plötzlich kommt ein Anruf für ein Vorstellungsgespräch, oder so ...

Wo sie trotz allem Suchen keine Lösung oder keine Begründung für die Situation finden konnte, nahm sie Zuflucht bei Gott, der schliesslich für den Plan, an dem sie teilhaben wollte, zuständig war. Weder schwierige Erfahrungen noch Zweifel und Ungewissheit gaben Anlass, Gottes Nähe und Führung in ihrem Leben zu hinterfragen.

Sara	Und ich habe noch einmal Gott gesagt: «Ich bin nochmal in deine
kath.	Hände. Und jetzt alles, was ich geplant habe, du schaust, wie du das löst. [...] Ich glaube nicht mehr an Zufälle. Nie mehr. Für mich
lat.-am.	existieren die Zufälle gar nicht mehr.

Sogar als sie im Land ihrer Träume den Job verlor, wollte sie darin eine göttliche Führung entdecken. Sie fand sie schliesslich auch: Die freie Zeit gab ihr die Möglichkeit, durch einen Freiwilligeneinsatz Gott ihre Dankbarkeit auszudrücken.

Sara	Als ich mein Job verloren habe, weil meine Stelle gestrichen
kath.	wurde, war ich Gott extrem dankbar, ich habe Gott gesagt: «Wegen
lat.-am.	irgendeinem Grund gibst du mir diese drei Monate frei. Ich muss
	etwas machen als Dankeschön.» [...] Und dann habe ich ihm ge-
	sagt: «Gib mir einen Freiwilligendienst, etwas, wo ich Mitmen-
	schen helfen kann.» [...] Nein, ich mache einfach ich und Gott und
	wo ich lande ...

Diese Sicht der Dinge zeigte sich auch in anderen Lebensgeschichten immer wieder. Die Annahme, dass nichts umsonst geschieht, befähigte die Betroffenen oft nicht nur, schwierige Umstände und Situationen auszuhalten, sondern auch, darin das Wirken Gottes zu suchen. Sie suchten nicht nur nach einem tieferen Sinn dahinter, sondern bemühten sich, das Gegebene und Erlebte in ihrem Leben gewinnbringend zu nutzen, wie Samuel eindrücklich schilderte:

Samuel	Wenn Gott dich brauchen will, dann formt er dich zuerst. Oder, wie
prot.	ein Instrument, dann tut er, wie sagt man ... ein Werkzeug ... tut er
lat.-am.	auch machen [...] Schon als Baby hat der Sohn seine ersten Krämpfe
	bekommen. Jedes Wochenende ins Spital, bis eines Tages ein
	Arzt gesagt hat: «Dieser Bub, der hat Epilepsie.» Und es ist wie ...
	wie es jeder Mensch macht. Man sagt: «Ja, wer hat da etwas falsch
	gemacht?» Man sucht immer den Schuldigen. Oder man fragt:
	«Warum? Was haben wir falsch gemacht, als Eltern? Jetzt, ausge-
	rechnet jetzt, wo ich dem Herrgott mein Leben gewidmet habe, pas-
	siert so etwas.» ... Und es ist jahrelang gegangen, bis wir verstan-
	den haben, wieso das Ganze passiert ist: Weil er uns formen will
	mit dem. Er will uns stärken. Weil, er braucht uns nachher später,
	um andere zu stärken, um anderen zu helfen.

Sogar Alexandra, die von der schmerzvollen Erfahrung eines langjährigen Gefängnisaufenthalts berichtete, zog am Schluss ihrer Geschichte ein positives Fazit: Alles hatte rückblickend seinen Sinn, seinen Platz im göttlichen Plan.

Alexandra	Ich sage, dass Gott wollte, dass ich hier in der Schweiz bin. Vor
prot.	allem, das heisst ... der Schritt ..., er liess mich durch all diese
lat.-am.	Dinge leiden, die notwendig waren, um mich auf die Stufe zu
	bringen, auf die ich kommen sollte.

Die Perspektive eines göttlichen Plans bzw. von Gottes Wirken eröffnete sich den Befragten mit dem Bekehrungserlebnis. Gleichzeitig mussten sie sich immer wieder entscheiden, diese Perspektive auf die Dinge und Ereignisse einzunehmen. Nur so wurde sie zu einer Ressource, die das Individuum auch in schwierigen Zeiten zur aktiven Lebensgestaltung bzw. zu einer positiven Selbstschau befähigte.

Manuel prot. lat.-am.	Und ich bin auch eine Zeit lang ... eben ich bin in Depressionen auch gekommen, selber damals. Weil ich halt ein anderes Mindset gehabt habe, also andere Glaubenssätze und andere Denkweise, um das Leben anzuschauen.
-----------------------------	---

Natalia kath. lat.-am.	Was mein Leben sehr veränderte, war mein Selbstmordversuch. Und ich weiss, er [Gott] sagte persönlich zu mir: «Ich habe etwas mit dir vor. Es ist noch nicht an der Zeit, zu sterben. Zeige den Leuten die Liebe zu Gott, denn das ist so wichtig.» [...] Dann lernen sie, die Dinge von einer anderen Seite zu betrachten. So, wie Jesus es sehen würde. Und wenn du es nicht sehen kannst, gehe einen Schritt zurück. «Herr, lehre mich, ich kann es nicht.» Dann vergeht dein Leben in dieser Dynamik.
------------------------------	---

9.1.3 Veränderung als konstitutives Element von Biographie

Da sich der göttliche Plan massgeblich an Ordnungsbrüchen oder in offenen Handlungssituationen zeigt, also in Zeiten, die von Kontingenzbewusstsein und Kontingenzerfahrungen geprägt sind, impliziert er als Ordnungskonzept nicht nur die Brucherfahrung an sich, sondern auch den Transformationsprozess. Wer sich als Teil eines göttlichen Plans sieht und seinen Platz darin sucht bzw. einnehmen will, der/die sieht sich auch zur Veränderung herausgefordert. Veränderung als Bedingung und Folge von Bekehrung und Berufung bedeutet also einerseits ein Ereignis und andererseits einen Prozess.

Diese Koppelung von Bekehrung und Transformation wurde in zahlreichen Interviews thematisiert.

Alexandra prot. lat.-am.	Im Gefängnis weinte ich und sagte zu Gott: «Ich will nicht verrückt werden ... Gib mir Licht!» Ich betete, ich weiss nicht, wie viele Rosenkränze. Ich betete und bat Gott jeden Tag um Verzeihung für das, was ich getan hatte. [...] Als plötzlich ein Lichtstrahl mein
--------------------------------	---

Zimmer erhellte. Aber heftig! Heftig! Heftig. Bis dorthin, wo ich kniete. Ich sah ihn durch das Fenster. Dann ging ich zum Fenster, um ihn anzusehen ... es war ein heller, heller, heller, heller Stern. Und er gab mir Frieden! Er gab mir Licht! [...] Und dort begann ich einen Prozess der, so etwas wie ... Stärkung, nicht wahr? Ich hörte auf zu rauchen. Denn ich rauchte fast zwei Packungen da drin im Gefängnis. Ich hörte auf zu rauchen. Ich arbeitete. Ich arbeitete viel. Ich begann mit Yoga. Da drin. Ich meine ... Ich begann einen Prozess der Stärkung, nicht wahr?

Die Bekehrung wurde als Ereignis wahrgenommen, weil sie eine Kehrtwende, einen Neuanfang im Leben des Individuums markierte. Als Prozess wurde sie erlebt, weil dieses Individuum mit dem Neuanfang das Vorher hinter sich liess und in seine Bestimmung hineinwachsen musste. Dieser persönliche Entwicklungsprozess wurde massgeblich durch Kontingenzerfahrungen angestossen. Wer ein Teamplayer in Gottes Plan sein will, kommt also weder um Kontingenzerfahrungen noch um Veränderungsprozesse herum.

Samuel	Wenn Gott dich brauchen will, dann formt er dich zuerst. Oder, wie
prot.	ein Instrument, dann tut er, wie sagt man ... stimmen. Oder ein
lat.-am.	Werkzeug ... tut er auch machen [...] Er will uns stärken. Weil, er
	braucht uns nachher später um andere zu stärken, um anderen zu
	helfen. [...] Weil so lerne ich auch, weil der Herrgott will einfach
	das Beste für dich. Aber das Beste ist nicht das, was du denkst, dass
	es das Beste ist. Oder?

Dieser Transformationsprozess, in den das Individuum durch seine Hinwendung zu Gott hineingenommen ist, wird auch «Heiligung» genannt. Als Folge der Bekehrung wird sie vorausgesetzt und muss für andere erkennbar sein. Ein veränderter Lebenswandel gilt darum oft auch als Zeichen für eine glaubhafte Bekehrung. Entsprechende Darstellungen tauchten auch in den Lebensgeschichten der Befragten auf. Hier zeigte sich diese Heiligung in einer neuen Sicht auf das Leben, einer Neubewertung von Ereignissen und Situationen, aber auch in einer Neuausrichtung des Handelns bzw. einer Abkehr von bestimmten Verhaltens- oder Denkweisen.

Natalia	Wenn du jemanden hassen willst und sagst: «Wenn du gegen mich
kath.	bist, werde ich es dir heimzahlen» ... sind das Gedanken, die wir
lat.-am.	Menschen haben, nicht wahr? Wenn du wütend bist, ist das dein
	Problem, aber der Herr lehrt dich das Nein, obwohl es vielleicht der

andere war, der dich verletzt hat, obwohl du ihm nichts getan hast. Du, der die Liebe kennt, du gehst dorthin und bittest um Vergebung. Und du suchst nach Versöhnung. Also, dieser ganze Weg, der sich öffnet, ... und auf den der Herr uns einlädt ...

Die Veränderung eines Menschen führte mitunter auch zu Veränderungen in seinem Umfeld oder von Menschen in diesem Umfeld. So erzählte Alexandra in eindrücklicher Weise, wie sie aufgrund ihres Lichterlebnisses und der Stimme, die sie im Gefängnis vernahm, zur Gewissheit gelangt war, dass sich ihre ausweglose Situation verändern würde. Dieses Gefühl war so stark, dass sie ihre Anwältin zu einem Plädoyer anstiften konnte, von dem sich das Gericht überzeugen liess und das sogar Presseleute verblüffte.

Alexandra prot. lat.-am.	Eine hörbare Stimme ... sagte zu mir: «Tochter! Steh auf, ich werde dich befreien. Stehe auf und kämpfe! Denn ich werde dich befreien!» [...] Und ich ging zum Telefon und sagte der Anwältin: «Gott hat zu mir gesprochen! Und er sagte mir, er würde mich befreien. Also, legen Sie Einspruch ein!» [...] Der Rechtsanwältin kamen die Tränen und sie sagte mir: «Also ich weiss nicht, was für ein Gott da an deiner Seite ist!» Und sie umarmte mich! Sie hatte erst kürzlich ihr Studium abgeschlossen, und daher kamen Zeitungsleute, Staatsanwälte sagten ihr: «Herzlichen Glückwunsch! Was für ein Plädoyer!» Es erschien neulich in der Schweizer Zeitung, so fett in der Züricher Zeitung: «Das ist erste Mal in der Geschichte der Schweiz, dass ein Delinquent hierbleiben darf!»
--------------------------------	---

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Bekehrungserlebnis als Anfang eines Transformationsprozesses wahrgenommen wurde, der durch weitere Erlebnisse göttlichen Eingreifens und göttlicher Führung in Gang gehalten wurde und folgende Merkmale aufwies bzw. zu folgenden Ergebnissen führte:

- veränderte Wahrnehmung und Deutung von Erlebtem
- reinterpretierte Lebensgeschichte
- reorganisierter Lebensentwurf
- Verhaltensanpassungen
- Durchhaltevermögen

9.1.4 Das Subjekt zwischen Ermächtigung, Entlastung und Stress

Die Interviews belegen es: Das Bekehrungskonzept bzw. -narrativ mit seinem Transformationsimperativ zeigt sich anschlussfähig für Menschen in transitorischen Lebenssituationen, denn es ermöglicht ihnen die Integration von Diskontinuitäts-, Bruch und Kontingenzerfahrungen in einen sinnhaften Lebenszusammenhang. Dieser entwickelt sich vor dem Hintergrund eines antizipierten grösseren Ganzen, dem Ordnungskonzept vom göttlichen Plan, der es den Einzelnen erlaubt, ihre Erlebnisse und Erfahrungen darin unterzubringen. Dieses Sinnverstehen stösst Lern- und Veränderungsprozesse an und legitimiert zum Handeln. Damit wird das Leben in seinem Entwicklungsverlauf aus der Perspektive des mit Gott in einer Beziehung stehenden Menschen zu einer gestaltbaren Grösse. Das eigene Handeln und die Führung Gottes, das aktiv Erwirkte und passiv Erlittene bilden so die zwei Seiten einer Medaille: Der einzelne Mensch steht mit der transzendenten Welt bzw. mit Gott in einem kollaborativen Verhältnis. Er ist nicht nur Ausgangs- und Bezugspunkt des göttlichen Wirkens, sondern übernimmt im göttlichen Plan auch eine aktive Rolle. Durch die Bekehrung wird er nicht nur errettet und berufen, sondern auch verändert und beauftragt.³⁹² Damit wird er zum Entrepreneur seines Selbst und seines Lebens und zum Partner im göttlichen Plan.

Rebeca prot. lat.-am.	Weil Gott ... er ist immer da in einer gewissen Form und er sagt mir eben was man tun soll. Und wenn man folgt und dann hört man, was er sagt, dann ... ja, irgendwie lenkt man das Leben selber, ja. Aber er hilft uns mit dem Lenken, oder? Er weiss, wohin es geht und dann hilft es einfach, oder? Er hilft uns, dieses Leben zu leben.
-----------------------------	---

Sara kath. lat.-am.	Es ist einfach es ist die Kombination zwischen dem, was ich will und was Gott will.
---------------------------	--

³⁹² Vgl. Gorusch, Richard (2004): A multivariate theory of God concept, religious motivation, locus of control, coping, and Spiritual Well-Being, in: Journal of Psychology and Theology, Vol. 32 (4), S. 318–334.

Diese Sicht auf das Leben stärkt nicht nur das Selbstbewusstsein der Betroffenen, sondern unterstützt sie auch in ihrer Selbstwirksamkeitsüberzeugung.³⁹³ Entscheidungen werden zu einer Sache zwischen ihnen und Gott. Die Einzelnen sehen sich als Mitgestaltende ihres eigenen Lebens, in ihrem Tun geführt und legitimiert, aber auch mitverantwortlich.

Insofern werden die Bekehrung mit ihrer subjektiven Transzendenz Erfahrung und das Narrativ von der Teilhabe am göttlichen Plan zur Grundlage für biographische Entwürfe und biographisches Handeln. Natürlich sind diese Ordnungskonzepte und ihre Narrative sozial konstruiert und vom Individuum erlernt. Dennoch entziehen sie sich in letzter Konsequenz der Kontrolle und Steuerung durch eine übergeordnete soziale Instanz, weil sie in der subjektiven Erfahrung von Transzendenz gründen und darum durch andere nicht per se in Zweifel gezogen werden können.

Wenn eine Person aufgrund ihrer subjektiven Erlebnisse und Erfahrungen ihr Selbstbild und ihren Lebensentwurf reformuliert, kann es also vorkommen, dass die daraus resultierenden Verhaltensweisen quer zu den Erwartungen der Religionsgemeinschaft, der Familie oder gesellschaftlicher Konventionen liegen. Der Bezugspunkt religiöser Erlebnisse und Erfahrungen und ihrer Deutungen liegt im Transzendenzbereich und wird von dort her autorisiert. Insofern können religiöse Erlebnisse und Erfahrungen für die Legitimation von Entscheidungen und Handlungen herangezogen werden, auch wenn sie kollektiv vermittelten Werten und Erwartungen entgegenstehen.³⁹⁴

So hebelte auch Sara, die alleinstehende Mutter aus Peru, kulturelle und religiöse Konventionen zu Partnerschaft und Ehe aus, weil sie sich in ihren

³⁹³ Das Konzept der Selbstwirksamkeit (engl.: Self-Efficacy) bezieht sich auf die Einschätzung eigener Kompetenzen, Handlungen erfolgreich ausführen zu können. Selbstwirksamkeitserwartungen beeinflussen zahlreiche Aspekte menschlicher Tätigkeit, wie z. B. Ziele, Ausdauer, Strategienutzung und Umgang mit Misserfolg. Die Selbstwirksamkeitserwartung weist Beziehungen zu verwandten Konzepten wie Selbstwert, Kontrollüberzeugung und Ergebniserwartung auf. Sie kann als persönliche Bewältigungsressource aufgefasst werden. Negative Zusammenhänge zeigen sich etwa mit Ängstlichkeit und Leistungsstress, vgl. Bandura, Albert (1997): *Self-Efficacy. The exercise of control*. New York; Schwarzer, Ralf (1994): *Optimistische Kompetenzerwartung: Zur Erfassung einer personellen Bewältigungsressource*, in: *Diagnostica*, Vol. 40, S. 105–123, zitiert in: *GESIS-WorkingPapers* (2012): *Ein Messinstrument zur Erfassung subjektiver Kompetenzerwartungen*, Vol. 17, S. 7.

³⁹⁴ Hoberg, Verena (2017): *Evangelikale Lebensführung und Alltagsfrömmigkeit*, in: Elwert, Frederik & Rademacher, Martin & Jens Schlamelcher (Hg.): *Handbuch Evangelikalismus*. Bielefeld, S. 209–226.

eigenen Bedürfnissen und Wünschen von Gott geführt sah, als sie ihren Freund und zukünftigen Ehemann in der Schweiz kennenlernte. Obschon dieser weder in ihrem Sinne gläubig war noch ihre Vorstellungen von Partnerschaft und Ehe teilte, rang sie so lange mit sich und Gott, bis sie sich darin bestätigt fühlte, die Freundschaft einzugehen zu können.

Sara	Was willst du von mir lieber Gott? Was willst du von mir?» und
kath.	langsam war L. schon wichtiger in mein Leben.
lat.-am.	

Dabei war sie sich der eigenen Wünsche und Bedürfnisse sehr bewusst und versuchte sie auch nicht zu negieren oder zu invisibilisieren. Vielmehr sah sie diese als gerechtfertigt genug, um entscheiden zu können – in der Annahme, dass ihre Wünsche auch mit dem göttlichen Plan kompatibel waren.

Sara	Ich habe schon gemerkt, dass ich will eine Familie und ich brauche
kath.	eine Familie. Und wir sind schon drei Jahre zusammen [...] Dann
lat.-am.	haben wir entschieden, dass wir heiraten, dass wir heiraten. Er
	wollte nie, er hat nie an der Ehe geglaubt, nie, nie, nie, nie!

Gleichzeitig fügte sie sich aber auch dem Freund und den gesellschaftlichen Konventionen nicht und akzeptierte die zivile Eheschliessung für sich nicht als abschliessend gültig.

Sara	Ich habe ihm auch ganz ernst gesagt: «Bei mir gibt es kein Zusam-
kath.	menwohnen vor einer Ehe, bei mir gibt es nur christliche Ehe
lat.-am.	[kirchliche Heirat], was zählt. Bei mir gibt es nicht zusammen
	schlafen, wenn wir nicht ... ich bin sehr streng und das ist so, weil
	ich bin sehr gläubig. Und ich mache alles, ausser gegen Gott etwas
	machen. Und wenn ich alles andere verlieren muss, dann verliere
	ich das, weil ich weiss, dass ich Gott habe. Ich habe gesagt: «Mir
	ist gleich, ich habe Gott hier und ich lebe das, wie ich das gelernt
	habe [...] mir ist gleich, wie sie das hier machen ... aber ich denke,
	dass ich werde so bleiben für immer und ewig und ich werde ich
	will das so

Als die Konflikte zunahmen, fiel sie eine aus ihrer Perspektive folgerichtige Entscheidung: Sie verschob die kirchliche Hochzeit, mit der die Ehe für sie

erst gültig geworden wäre. Mit ihrem Handeln stellte sie sich, aus religiöser Überzeugung, auch dem zivilen Recht entgegen.

Sara	Und es war so schwierig und nachher ich habe meine kirchliche
kath.	Hochzeit verschoben und ich habe Gott gesagt: «Ich schaue, wie
lat.-am.	geht das weiter, jetzt ich lasse mein Job ein bisschen auf der Seite, bis das fertig ist, und dann konzentriere ich mich auf meine Familie und an dich, um zu sehen, wie das weitergeht mit L. Noch einmal bin ich in deinen Händen.» [...] Ich konnte das machen, weil ich habe die ganze Zeit alles an Gott überlassen [...] ich kann das, weil ich bete, weil ich bitte um den Heiligen Geist.

Als Teilhaberin und Partnerin des göttlichen Plans entschied Sara letztlich im Zwiegespräch mit Gott, was für sie und ihren Partner zu gelten hatte.

Sara	Ich bete, ich weine, wegen L., weil Gott weiss, was mein Wille ist,
kath.	aber ich weiss nicht, welche seine ist. Ich habe die Hoffnung, dass
lat.-am.	wir irgendwann eine normale Familie sind [...] Ich bete immer ... weil auf diese Suche ... ich brauchte wirklich sehr viel Kraft, als ich gemerkt hatte, dass ich meine kirchliche Hochzeit absagen musste [...] Und ich habe nochmal Gott für Zeichen gefragt, ob L. der Mann ist für mich. Und ich weiss nicht, ob ich das richtig erkenne oder nicht, weiss ich noch nicht, aber ich spüre schon, dass er ist der Richtige. Und ich glaube nicht, dass Gott erlaubt hätte, dass ich heirate zivil, wenn er nicht der Richtige wäre. Und meine Ehe, zivil, eigentlich für die Welt ich bin verheiratet und er ist mein Mann, aber was wir innerlich leben es ist ganz andere.

Insofern ermächtigte das Ordnungskonzept vom göttlichen Plan Sara zu selbstbewusstsein und selbstwirksamem Handeln und entlastete sie gleichzeitig von der Verantwortung, für die Folgen allein zuständig zu sein. Die Zuversicht, dass der göttliche Plan auch in Zeiten der Ungewissheit Bestand haben würde, ermöglichte ihr sogar den Umgang mit einer ergebnisoffenen Zukunft.

Das Gefühl des Ermächtigt-Seins und der Teilhabe am göttlichen Plan ging bei manchen Befragten so weit, dass sie über ihre unmittelbaren Möglichkeiten hinaus Projekte pflanzen und in Angriff nahmen. So erzählte etwa Samuel immer wieder davon, wie er seine Rolle als Partner Gottes wahrnahm und im Vertrauen auf Gottes Unterstützung nicht nur grosse Pläne schmiedete, sondern diese auch erfolgreich umsetzte. So gründete er, ohne Personal und mit

wenig Geld, eine Gemeinde, mietete Räumlichkeiten und rechnete einfach damit, dass die Gemeinde wachsen und florieren würde.

Samuel	Wenn der Herrgott die Türe aufmacht, dann musst du gehen. Er
prot.	wird sorgen, dass wir genügend haben. Zum Essen, um das und je-
lat.-am.	nes machen. Man muss einfach immer dran glauben, fest, oder?
	Und am gleichen Tag, wo ich das [Gemeindegründung] erzählt
	habe, die Hälfte hat gesagt: «Nein, was spinnst du da!» [...] In der
	gleichen Woche gehe ich ins Netz auf Homegate und fange an so
	ein bisschen Räumlichkeiten zu suchen. [...] Also diese Überzeu-
	gungsarbeit, die ich betreiben musste. Obwohl ich mich fast ge-
	schämt habe für die, die nicht geglaubt haben. [...] Wir haben den
	Betrag erreicht. Wir konnten das Projekt starten. [...] Heute, wenn
	alle kommen, ist es zu klein geworden, so dass wir jetzt schon sogar
	ein bisschen am Schauen sind, wo wir eventuell, ja, etwas Grösseres
	bekommen.

Dennoch: Die Dauersuche nach Sinn, aber auch die Daueraufgabe, in die eigene Berufung hineinzufinden, wurde nicht für alle zu einer Ermächtigung zum selbstwirksamen Handeln oder gelassenen Abwarten. Was für die einen eine Chance darstellte, wurde den anderen zur mühsamen Aufgabe und zur Belastung. Das Konzept vom göttlichen Plan ermöglichte einerseits Kontingenzbewältigung und Handlungsorientierung, brachte aber auch den Zwang zur Dauerlegitimierung mit sich.

Natalia	Und vorher [vor der Bekehrung] zum Beispiel habe ich die Ent-
kath.	scheidungen so getroffen, wie ich es wollte. Zum Beispiel traf ich
lat.-am.	den Vater meines Kindes und ich heiratete ihn, ohne den Herrn zu
	fragen. [...] Aber heute, wenn ich etwas vorhabe, sage ich immer:
	«Herr hier müssen wir [das Individuum und Gott] eine Entschei-
	dung treffen. Wie werden wir beide das entscheiden? Ist es das, was
	Du willst oder ist es nicht das, was Du willst?» Das heisst, der Herr
	hat einen sehr wichtigen Platz in meinem Leben eingenommen.

Das Ringen um das Richtige, das in der Spannung zwischen eigenen Wünschen und Gefühlen und dem vermeintlichen göttlichen Plan lag, zeigte sich auch bei Jazmin aus Venezuela. Sie sah sich hin- und hergerissen zwischen den eigenen Vorstellungen und den inneren und äusseren Stimmen, die sich immer wieder einmischten. Nach Zeichen der Führung Gottes suchend, war sie bemüht, den göttlichen Plan für ihr Leben zu erkennen und ihm nicht im

Wege zu stehen. Um diese Zeichen göttlicher Führung und Fügung ausfindig zu machen, machte sie Gebrauch von konkreten Methoden, wie sie im pentekostalen Umfeld gängig sind. Doch ihre Darstellung macht eines deutlich: Auch wenn das Subjekt in seiner Beziehung zu Gott im Zentrum steht und der göttliche Plan in seinem Leben den Referenzpunkt für Entscheidungen und Handlungen darstellt, so bleibt der Mensch als soziales Wesen für seine Orientierung in der Welt und auch für sein Selbstverständnis massgeblich auf Interaktionen mit anderen angewiesen.

Jazmin prot. lat.-am.	Gott setzt dir einfach etwas in dein Herz. Und ich erwarte wirklich, dass das nicht nur einmal kommt, sondern, dass es mehrmals kommt. Im Gebet, wenn wir in der Gemeinde sind ... wenn für einen persönlich gebetet wird und Gott dir dann das Gleiche [ins Herz] gibt, was du schon vorher gespürt hast [...] Ich spüre, dass ich werde gehen nach Ecuador, und dass ich dort leben werde. Also ich spüre, was der Plan von Gott ist. Dass er mich nicht nur dort haben will, sondern eben, dass sein Plan ist, mich als Missionarin zu benutzen. [...] Was ich genau als Missionarin machen werde, das überlasse ich Gott und ja. Das weiss ich noch nicht genau ... aber die Bestätigungen sind gekommen, dass ich werde nach Ecuador gehen. [...] Ich habe keine Angst um meine Zukunft ... ich weiss, Gott macht Türen auf und schliesst Türen ... und ich glaube daran. [...] Eine Schwester von der Gemeinde ist zu mir gekommen und hat gesagt: «Nein, die Gemeinde braucht dich hier noch. Gott will dich noch brauchen zum Hier-Sein.» [...] Und der Pastor hat gesagt: «Gott hat auch einen Plan für dich hier. Und mach das zuerst.» Und eben durch das habe ich meinem Verlobten gesagt: «Was ist, wenn es wirklich noch nicht Zeit ist?» Und dann hat er mir gesagt, dass er weiss, dass Gottes Pläne perfekt sind. Und wenn es diese Zeit ist, die er uns gibt, dann soll es so sein.
-----------------------------	---

Eigene Überzeugungen und Gefühle, aber auch Erwartungen und Rückmeldungen von aussen erlauben zwar Schlussfolgerungen über die eigene Situation. Als Erkenntnisinstanzen bleiben sie aufgrund ihres situativen Charakters für das Subjekt aber immer vorläufig und kontingent. Ein Ausweg aus der Unsicherheit ist am Ende nur durch gezielte Selektionen möglich, die ihrerseits durch das soziale Umfeld geprägt bleiben.

9.1.5 Die Gemeinschaft als Angebot oder Auftrag

Wo ein Mensch sein Leben als Teilhaber an einem göttlichen Plan versteht und nach seinem Platz darin sucht, wo dieser Mensch alles, was ihm widerfährt, vor dem Hintergrund dieser Prämisse deutet und legitimiert, wird er als Subjekt und Gegenüber Gottes zum Mittelpunkt seiner eigenen Reflexion. Das Verständnis des eigenen Lebens speist sich dann aus einer hochgradig individualisierten Form von Religiosität bzw. begünstigt diese umgekehrt. Die Frage, ob und wie eine solche Religiosität noch gemeinschaftsaffin bzw. gemeinschaftsfähig sein kann, drängt sich geradezu auf.

Mit der Frage «Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?» charakterisierte Helmut Schelsky schon in den 1970er Jahren die Bedingungen einer Religion, die nicht mehr von der Identifizierung der Gläubigen mit den vorgegebenen und verbindlichen Wahrheiten eines Kollektivs lebt. Die Institutionalisierung der Reflexion verunmögliche zwar stabile und auf Dauer angelegte Orientierungen, so Schelsky, das Individuum bleibe für seine Dauerreflexion und lebenslange Sinnsuche, wie oben bereits veranschaulicht, für seine Entscheidungsfindung und flexiblen Orientierungslösungen dennoch auf das Soziale, d. h. auf die Interaktion und Kommunikation mit anderen angewiesen.³⁹⁵ Daran anschliessend folgert der Soziologe Horst Firsching nun, dass die Kommunikation heute für die Einbindung der Subjektivität und Reflexivität ins Soziale stehe bzw. dass die dergestalt ins Soziale gewendete Reflexion zum Potential und Reservoir einer individuellen Reflexivität werde. Diese ermögliche einen adäquaten «Umgang mit dem Unabgeschlossenen und vielleicht Unabschliessbaren, dem Fliessenden und sich stets Verändernden, dem Unsicheren und Prekären, dem Perspektivischen» heutiger Lebensumstände und gesellschaftlicher Bedingungen.³⁹⁶ Die Verschiebung von Grenzen, seien sie struktureller, sozialer oder inhaltlicher Art, ist angesichts solcher Betrachtungen eine sichere Folge. Die Frage, ob es dabei auch zu einer Verschiebung von der «community» zur «communication» kommt, ist berechtigt. Menschen, deren Dasein sich nicht mehr im Rahmen mehr oder minder fragloser Zugehörigkeiten voll-

³⁹⁵ Schelsky, Helmut (1957): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Band 1, Heft 1, S. 153–174; ders. (1965): Auf der Suche nach Wirklichkeit, in: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der BRD. München, S.38–63.

³⁹⁶ Vgl. Firsching, Horst (1998): Warum Kommunikation?, in: Tyrell, Hartmann et al., Religion als Kommunikation, S. 235f.

zieht und die ihre Lebensgestaltung in Bezugnahme auf subjektive Transzenderfahrungen begründen, haben zwar, so ist anzunehmen, immer noch ein Bedürfnis nach Kommunikation, Interaktion und damit nach Beziehungen und Gemeinschaft. Ihre Sehnsucht ist jedoch eine spezifische: Sie suchen sozialen Anschluss im Sinne der je von ihnen gewünschten Verortung, sie suchen Verbündete und Gesinnungsfreunde.³⁹⁷

Bei den Befragten, die dem transformativen, reflexiv-individualisierten Verarbeitungstyp zugeordnet werden konnten, zeigte sich der Umgang mit Gemeinschaft wie folgt:

Manche suchten tatsächlich den Anschluss an eine religiöse Gruppe, die ihr momentanes Selbstverständnis stützte und bestätigte, mit der sie ihr persönliches Bekehrungserlebnis teilen konnten und die sie bei der Suche nach der eigenen Bestimmung im Leben unterstützte und befähigte.³⁹⁸

Natalia	Denn wenn du dein Leben änderst, ändern sich auch deine Freunde.
kath.	Dann findest du dort [in der Gemeinde] neue Freunde. Du findest
lat.-am.	Personen, die die gleichen Interessen haben wie du.

Die einen suchten sich eine passende Gemeinschaft aus und blieben dort, solange es für sie passte.

Rebeca	Die Reformierten haben ... etwas, das sie ... weisst du, sie haben
prot.	angefangen, sich irgendwie frei zu machen. Und jetzt sind sie so
lat.-am.	frei, dass sie wissen nicht, wie sie sollen die Leute behalten. [...]

³⁹⁷ Ebd., S. 223–233.

³⁹⁸ Bibby, Reginald (1993): *Unknown Gods*. Toronto; vgl. Daiber, Karl-Fritz (1996): Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Gabriel, Karl (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh, S. 86–100. Daiber hält fest, dass im Prozess gesellschaftlicher Individualisierung und Privatisierung und angesichts einer Pluralisierung religiöser Kommunikationsstrategien sowie neu entstehender individueller Bedürfnisse und Interessen auch neue kollektive Formen von Religiosität entstehen können, die einen hohen Verbindlichkeitsgrad und verfestigte Orientierungssysteme anbieten. Dieser Prozess diene wiederum der Individualisierung, indem er Abgrenzung und Distinktion ermögliche und individuelle religiöse Ansichten im Gruppenzusammenhang stabilisiere. Die Routinisierung religiöser Erfahrungen und die Ritualisierung gemeinschaftsstiftender Darstellungsakte führten zu einer Symbol- und Mythenbildung, die sogar die Rekrutierung neuer Mitglieder ermögliche.

Einfach der Pastor, der dort war, hat mir nicht gefallen. Er hat ziemlich viel homosexuelle Bewegung gebracht. Und ich habe zwei Buben, da habe ich gedacht: «Das möchte ich nicht.» [...] Und eben, in der Kirche in O. ist es, so wie ich gesagt habe, pentekostal ... aber was man sieht schon, ist diese ... Suche nach Gott. Dieses «Ich möchte Gott dienen, ich möchte Gott lieben über alles, ich möchte Gott suchen.» [...] Und das ist, was ich möchte. Nicht nur sagen: «Ich gehe in die Kirche.» Das reicht mir nicht.

Dann zogen sie weiter oder besuchten mehrere und unterschiedliche Gemeinschaften gleichzeitig. Auch Sara suchte sich Gleichgesinnte, mit denen sie ihre religiösen Überzeugungen und ihren Religiositätsstil teilen konnte. Weil sie diese Leute nicht in ihrer Ortskirche fand, wick sie auf eine katholische Bewegung und eine evangelische Freikirche aus. Gleichzeitig fühlte sie sich jedoch verpflichtet, auch vor Ort ihren Glauben weiterzugeben und sich dort zu engagieren, wo sie religiöse und soziale Defizite ortete: in der katholischen Migrationsgemeinde und in der Jugendarbeit einer reformierten Kirchgemeinde vor Ort.

Sara kath. lat.-am.	Ich kenne junge Leute in Z., Schweizer Leute, die sind super aktiv und total überzeugt [...] und ich fühle mich so interessiert mit ihnen, aber sie sind weit weg ... Also wenn ich nicht meine Tochter hätte, ich wäre da auch mit ihnen [...] hier in der spanischen Mission habe ich nur meine Seniorinnen. Also, ich bete mit ihnen den Rosenkranz, aber ich kann mich nicht mit ihnen austauschen. [...] Ich komme vorbei und frage: «Was kann ich machen? Brauchst du Hilfe? Braucht jemand Hilfe?» [...] aber wie gesagt, mit der spanischen Mission kann ich mich nicht so identifizieren, ja? Und so bin ich in der anderen Gemeinde gelandet. Sie sind sehr gläubige Leute, sehr gläubig, sie übergeben viele Sachen an Gott, sie loben auch mit sehr schönen Liedern. Ich kann mich mit ihnen sehr gut identifizieren in vielen Sachen, aber sie wissen, dass ich bin katholisch. [...] Ich suche mir die Leute, wo ich gehe, ich gehe für mich. [...] Ich komme hier, weil es ist eine freie Kirche, ich komme hier, weil ich glaube an Jesus Christus, der Heilige Geist und der Gottsvater. Ich lobe, ich preise, alles ... aber ich werde mich nie taufen, weil ich bin katholisch, ich bleibe katholisch und ... ich gehe jeden Sonntag in diese Freikirche ... manchmal, nicht immer ... und nachher gehe ich in der Messe.
---------------------------	--

Andere fühlten sich der Gemeinschaft ihrer Herkunft oder Wahl zugehörig und zu dauerhafter und ausschliesslicher Treue verpflichtet. Wieder andere gründeten eine Gemeinschaft nach eigenen Vorstellungen und investierten Zeit und Geld für diese Aufgabe, die sie als Auftrag Gottes entgegengenommen zu haben glaubten. Der Argentinier Samuel hatte zuerst Anschluss an eine Gemeinschaft in der Nachbarschaft gesucht, denn mit der Familie war er nicht mobil. Doch er und seine Frau fühlten sich dort nicht wohl und suchten weiter nach etwas Geeignetem. Schliesslich gründete er zusammen mit Gleichgesinnten eine spanischsprechende Gemeinschaft, wo er sich fortan mit grossem Engagement einsetzte.

Samuel	In der Zwischenzeit haben wir gemerkt, in dieser Kirche, in der wir
prot.	waren, in der deutschen Missionsgemeinde, ich konnte mich nicht
lat.-am.	entfalten in der deutschen Sprache. [...] Und dann haben wir erfahren, dass dort eine kleine Gruppe von Spaniern, also Spanischsprechenden, sich gesammelt haben [...] Wir wollten eine Gemeinde werden, eine kleine Gruppe. Irgendjemand hat da einen Kontakt gehabt mit Taufgesinnten und gefragt: «Dürfen wir bei euch dort unter das Dach, vielleicht die 30 Quadratmeter mieten? [...] So haben wir eigentlich angefangen vor 25 Jahren. [...] Da haben wir gesagt: «OK, jetzt sind wir sechs Brüder, die ziemlich auch von der Erfahrung her und vom Glauben her ... können wir etwas aufbauen.» [...] Und dann haben wir zuerst einmal unsere Doktrin auf Papier gebracht. Das ist so ein Buch, wo wir dann sagen: «Schaut, das ist das, was wir glauben.» [...] Also, wir gehören auch nicht zu irgendeiner Denomination, also weder Baptisten noch Adventisten oder sonst [...] Und so haben wir eigentlich die spanische Gemeinde in dem Sinn gegründet.

Die Gemeinschaft wurde für Einzelne zu einem Betätigungsfeld, für andere zu einem Ort des spirituellen Konsums und diente so in selektiver Weise sowohl der persönlichen Bedürfnisbefriedigung als auch der Erfüllung einer Pflicht oder der Realisierung der eigenen Berufung.

9.1.6 Zentrale Religiosität – religiöse Monoperspektive auf das Leben

Das Religiöse nahm im Leben jener Personen, die dem transformativen Typ zugeordnet wurden, einen zentralen Stellenwert ein.³⁹⁹ Aus einer religiösen Perspektive blickten sie auf ihr Leben, ihr Denken und Tun und im Lichte des göttlichen Plans erzählten bzw. rekonstruierten sie ihre Biographie. Dabei erwies sich diese Perspektive durchaus als plastisch und in ihrer inhaltlichen Ausrichtung als undogmatisch. So waren die damit verbundenen Erfahrungsmuster und ihre Deutungen hochgradig flexibel, wenn auch in der Regel nicht unabhängig von sozialen Normierungen, vermittelt durch Gesellschaft, Familie oder religiöse Gemeinschaft. Doch das Subjekt als Ausgangs- und Bezugspunkt dieser Erfahrungen und Deutungen blieb die letzte Instanz, wo es um die Begründung seines Handelns bzw. seiner Lebensgestaltung ging, was durchaus auch zu Aushebelungen kollektiv vermittelter Normen und Erwartungen führen konnte.

Diese religiöse Perspektive auf das Leben verband sich mit dem Anspruch auf Ganzheitlichkeit, die auf der Annahme eines alles überspannenden göttlichen Plans basierte. Aus der Perspektive dieses Plans, an dem der Mensch teilhaben kann, galt es die individuellen biographischen Ereignisse und Erfahrungen zu verstehen und zu deuten.

Diese religiöse Zentralperspektive ermöglichte die Integration neuer und vom Gewohnten abweichender Erfahrungen in ein grosses Ganzes, was aber nicht bedeutete, dass die Betroffenen die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche, etwa der Arbeit, Familie, Freizeit, Gesundheit und der Religion, nicht

³⁹⁹ Zur Frage der Zentralität, Dezentralität und Marginalität von Religion im Leben von Individuen, wie sie auch in den vier hier vorgestellten Typen zur Sprache kommt, vergleiche auch die Studien und theoretischen Modelle von Stefan Huber. Dieser arbeitet mit einem Religionsmodell, das sowohl mit religionspsychologischen wie -soziologischen Kategorien operiert und sich mittels quantitativer Methoden den individuellen religiösen Konstruktionsprozessen bzw. der subjektiven Relevanz von religiösen Inhalten und Praktiken annähert. Zur vorliegenden Studie ergeben sich zahlreiche Parallelen. Huber, Stefan (2003): Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen; ders. (2008): Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: *Journal für Psychologie*, Jahrgang 16, Vol. 3, S. 1–17, <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/202/105> (März 2019); ders. (2009): Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt?*, S. 17–52.

auch wahrgenommen und den damit verbundenen Rollen und Erwartungen im Alltag nicht zu entsprechen versucht hätten. Wo die verschiedenen Lebensbereiche mit ihren oft divergierenden (Rollen-)Anforderungen von den Befragten thematisiert wurden, zeigten sich auch Konflikte und Konkurrenzen zwischen den unterschiedlichen Regelwerken dieser Lebensbereiche. Unterschiedliche Referenzrahmen und Leistungserwartungen mussten im Alltag neben und miteinander gehandhabt und mit der biographischen Planung harmonisiert bzw. in die religiöse Sichtweise integriert werden. So konnte es durchaus vorkommen, dass der von der Herkunftsfamilie erwarteten Bildungskarriere eine so hohe Priorität eingeräumt wurde, dass ihr die Organisation des Familienlebens, der Freizeit und der Religionsausübung untergeordnet werden musste. Wo gleichzeitig Geltungsansprüche nichtreligiöser Narrative, familiäre Erwartungen und persönliche Bedürfnisse in Einklang gebracht werden mussten, wurde die religiöse Deutungsleistung zu einer komplexen Angelegenheit. Die Betroffenen sahen sich herausgefordert, eigene Lebensprioritäten und Präferenzen sowie gesellschaftliche oder familiäre Konventionen aus der Perspektive des göttlichen Plans zu rechtfertigen. Daran zeigte sich, dass nicht explizit religiöse Sinn- und Orientierungssysteme, aber auch individuelle Bedürfnisse und divergierende Erwartungen von anderen durch eine zentrale religiöse Perspektive auf das Leben nicht einfach ausgeschaltet werden können bzw. müssen.

Der transformative Verarbeitungstyp zeichnet sich durch eine hohe und flexible Deutungskompetenz aus. Dabei orientiert er sich an verfügbaren und vermittelten Deutungsmustern und Praktiken, die er situativ jedoch laufend adaptiert, bis hin zu ihrer Aushebelung zugunsten reklamierter subjektiver religiöser Erfahrungen und Einsichten.

So wird sogar eine im Lichte der Bekehrungserfahrung anfangs kritisch betrachtete Religionspraxis, die sich an traditionellen Ritualen, Symbolen und Handlungen orientierte und auch als theologisch problematisch beurteilt wurde, unter veränderten Bedingungen subjektiv plötzlich anschlussfähig und als eigene Religiosität erschliessbar. So auch für die junge peruanische Mutter, die in schwierigen Zeiten in der Schweiz eine qualitativ neue und subjektiv definierte Bindung zur Tradition ihrer Herkunftskirche entwickelte.

Sara	Ich war spirituell, aber nicht so religiös. Ich bin erst religiös geworden ... Statuen und Weihwasser und solche Sachen waren für mich
kath.	
lat.-am.	[...] ich war immer so ein bisschen kritisch ... alle diese Symbole und Sachen waren für mich nicht so viel wert. Also für mich war

so wie, Gott ist überall ... und plötzlich hatte ich Lust so viel wie möglich zu auch in die Messe gehen [...] und ich war immer direkt mit Gott ... und nicht so auf die Fürsprache von Maria aus. Aber von Pater K. habe ich gelernt, dass sie ist eine Mama und ... Jesus sagt nie Nein zu seiner Mama ... Maria ist eine Fürbitterin [...] Und dann habe ich ... begonnen den Rosenkranz zu beten, langsam und überlegt, jedes Wort und jede Sache. Und ich habe gesucht in S., wo das Heiligtum war

Die Flexibilität des transformativen Verarbeitungstyps zeigt sich auf ganz andere Weise auch an der selbstverständlichen Thematisierung von Scheidungen und Partnerschaften ohne Eheschein als Teil der sich entfaltenden Lebensgeschichte, obschon Scheidungen und Konkubinatspartnerschaften in diesen Kreisen nicht zum göttlichen Plan gehören.

Alexandra	Und in dieser Zeit verliebte ich mich unsterblich in meinen Ex-
prot.	Mann ... und ich heiratete ihn. [...] Und dann liebte er mich so
lat.-am.	krank ... das war so krank, dass er mich beinahe umgebracht hätte! Und deshalb musste ich ihn verlassen. Ein Jahr später lernte ich einen Mann kennen ... mein Partner für 5 Jahre lang. Und er wollte mir alles stehlen. Das war das erste Mal in meinem Leben, dass meine Seele schmerzte. Er hat mir so viele schlechte Dinge angetan, so schlechte Dinge in diesen fünf Jahren [...] Ich weinte Tag und Nacht. Ich konnte nicht arbeiten. Und ich bat Gott um Hilfe ... Und dann sagte mir der Pfarrer: «Tochter, erhebe dich und tue, was Gott dir befiehlt. Denn Gott ruft dich.» Dann, von da aus, erhob ich mich. [...] Ich kehrte zurück, ich verliess diesen Mann und begann von Grund auf neu.

Es zeigt sich an all diesen Beispielen, dass sowohl die Thematisierung von Kontingenz als auch ihre religiöse Bearbeitung abhängig bleiben von sozialen Faktoren und Umständen, aber auch von subjektiven Bedürfnissen, Emotionen und Kompetenzen.

9.1.7 Die evangelikal-pentekostale Religiosität der Selbstermächtigung

Die vom transformativen Verarbeitungstyp praktizierte Religiosität kann in unterschiedlichem Ausmass und mit unterschiedlichen Akzentuierungen den evangelikal und pentekostalen Religiositätstypen zugeordnet werden. We-

der der Evangelikalismus noch der Pentekostalismus sind homogene Phänomene, vielmehr zeigen sie sich in vielfältigen globalen und lokalen Ausdrucks- und Gemeinschaftsformen. Trotzdem existiert so etwas wie ein Diskursphänomen «Evangelikalismus» bzw. «Pentekostalismus», dessen sich sowohl unterschiedliche religiöse Gruppen und Individuen zu ihrer Selbstbeschreibung, aber auch Forschende zur Fremdbeschreibung eines religiösen Feldes mit diffusen Grenzen bedienen. Für den Evangelikalismus werden dann folgende Merkmale als typisch beschrieben: Konversionserlebnis, Zentralität der Bibel, religiöser und soziokultureller, aber auch ökonomischer und politischer Aktivismus, Zentralität der Kreuzestheologie bzw. der Christologie.⁴⁰⁰ Als typisch für den Pentekostalismus gilt seine Fokussierung auf das Wirken des Heiligen Geistes.⁴⁰¹ Was ihre soziostrukturellen Eigenschaften anbelangt, wird beiden Phänomenen ein Bewegungs- und Netzwerkcharakter zugeschrieben, der sich seit dem 18. Jahrhundert durch die erwecklichen Aufbrüche in Europa, den USA und darüber hinaus entwickelt hat. Aufgrund ihrer zunehmend polyzentrischen, multidirektionalen und «bottom-up» wirkenden Dynamik werden diffuse Konturen sichtbar, denn die Bewegungen überschreiten leicht konfessionelle, kulturelle und soziale Grenzen und interagieren in unterschiedlicher Weise mit ihrer Umwelt.⁴⁰² So sind diese Religiositätstypen, die oft kaum mehr auseinanderzuhalten sind, heute sowohl in progressiven wie traditionellen, frei organisierten und öffentlich-rechtlich verfassten Gemeinschaften anzutreffen.

Die Grenzziehungen des Evangelikalismus bzw. seine Überschneidungen mit dem Pentekostalismus in seinen freikirchlichen und grosskirchlichen, sprich charismatischen Institutionalisierungs- und Ausdrucksformen werden in historischer Perspektive unterschiedlich beschrieben und beurteilt. Die einen rechnen die seit Beginn des 20. Jahrhunderts von den USA ausgehende und inzwischen weltweit aktive pentekostale Erweckungsbewegung fraglos dem Evangelikalismus zu. Andere reflektieren die wechselseitige Beziehung zwischen den beiden Bewegungen, um ihre Interdependenz sichtbar zu machen. Unterschiede zwischen einem traditionell orientierten Evangelikalismus

⁴⁰⁰ Bebbington, David (1989): *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London, S. 2–3.

⁴⁰¹ Frenschkowski, Marco (2003): *Pfingstbewegung/Pfingstkirchen*, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 6. Tübingen, S. 1232–1235.

⁴⁰² Elwert & Rademacher & Schlamelcher (2017), *Handbuch Evangelikalismus*, S. 14–14.

und dem Pentekostalismus zeigen sich beispielsweise im Umgang mit der Bibel. Während die Evangelikalen die Bibel als Wort Gottes ins Zentrum stellen und manche einen mehr oder weniger literalistischen Zugang pflegen, relativieren pentekostale Christ*innen ihre Bedeutung gegenüber der herausragenden Autorität des Heiligen Geistes, der als eigentliche Quelle der Erkenntnis den biblischen Texten gegenübergestellt wird. Diese Eigenheit des Pentekostalismus rückt auch die christozentrische Kreuzestheologie des Evangelikalismus aus ihrer Zentralität und manifestiert sich in diversen religiösen Praktiken, etwa der Geistestaufe oder der Ausübung der Geistesgaben⁴⁰³, die traditionelle Evangelikale sogar ablehnen.⁴⁰⁴

Die Befragten des transformativen Verarbeitungstyps, die vorwiegend aus Lateinamerika stammten, wiesen zahlreiche Merkmale dieses evangelikalen bzw. pentekostalen Religiositätstyps auf. Sie erzählten von Bekehrungserlebnissen und Erfahrungen mit Gott bzw. dem Heiligen Geist, der sie im Leben leitete und der durch sein Wirken sie selber, aber auch Umstände und Situationen, in denen sie sich befanden, veränderte. Diese Erlebnisse und Erfahrungen mit dem Transzendenten zeigten sich nicht nur in der Bekehrung als einem Wendepunkt und Neuanfang im Leben der Betroffenen, sondern immer wieder auch in anderen biographischen Brucherfahrungen. Das Muster von Bruch und Neuanfang manifestierte sich als ein Paradigma der Lebensgeschichte. Im Konzept des göttlichen Plans wurde die Bruch- und Transformationserfahrung als konstitutives Element von Biographie zu einer Art «innerem Code» bzw. Ordnungslogik (Biographizität), die es den Betroffenen ermöglichte, die eigene Lebensgeschichte als intendiertes Ganzes zu antizipieren und zu rekonstruieren.

Vor dem Hintergrund biographischer Diskontinuitäts-, Bruch und Kontingenzerfahrungen ist es naheliegend, das Beobachtete im Sinne der Deprivatationstheorie zu deuten. Die religiöse Form der Be- und Verarbeitung wird gewissermaßen zu einer Strategie der Bewältigung und Kompensation. Sie eröffnet im Umgang mit Mangel, Verlust oder Sinnleere nicht nur die Hoffnung

⁴⁰³ Der Taufe als Glaubenstaufe folgt eine Taufe im Heiligen Geist, die mit dem Empfang von Geistesgaben wie der Zungenrede, der Prophetie oder der Gabe zur Krankenheilung einhergeht.

⁴⁰⁴ Elwert & Rademacher & Schlamelcher (2017), *Handbuch Evangelikalismus*, S. 28–31; Knoblauch, Hubert (2005): Einleitung: Soziologie der Spiritualität, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Vol. 3, S. 123–131.

auf ein besseres Leben schon im Diesseits, sondern auch Handlungsanleitungen für eine aktive (Um-)Gestaltung des diesseitigen Daseins.⁴⁰⁵ In einer kontingenten Welt, in der kaum mehr etwas als selbstverständlich, erwartbar oder kontrollierbar erscheint, in der das Individuum sein Leben aber trotzdem organisieren und steuern muss, erweist sich die Evidenz des selbst Erlebten und Erfahrenen als verlässliche Grundlage zur (Handlungs-)Orientierung. Die religiösen Erfahrungen nehmen in ihrer Funktion als Evidenzgeneratoren nicht nur Einfluss auf die kognitive Wahrnehmung und Deutung der sozialen Wirklichkeit, sie erzeugen auch emotionale Bindungen an Werte und Gemeinschaften. Ein erfahrbarer Glaube, der sich nicht in der Hoffnung auf ein Jenseits erschöpft, sondern vor allem dazu ermutigt, das Leben zu gestalten und mit der Hoffnung auf Glück im Hier und Jetzt zu verbinden, spricht offensichtlich gerade jene Menschen an, die mit Erfahrungen von Kontingenz in der eigenen Biographie konfrontiert sind.⁴⁰⁶

Diese erfahrungsorientierte Religiosität stellt nicht mehr so sehr die Sünde und Bedürftigkeit des Menschen in den Vordergrund, sondern seine Suche nach Wohlbefinden und Wohlergehen im Diesseits.⁴⁰⁷ Dabei wird das Religiöse nicht auf bestimmte Lebensbereiche beschränkt, im Gegenteil, die Departmentalisierung des Lebens in voneinander abgekoppelte Funktionsbereiche wird aus der Perspektive des erfahrbaren Transzendenten überwunden. Diese Erfahrungsorientierung ermöglicht die Herstellung eines übergreifenden Zusammenhangs des Lebens als einer Ganzheit.⁴⁰⁸

Das Potential des evangelikal-pentekostalen Religiositätstyps zum Empowerment wird immer wieder als Begründung seiner starken Verbreitung gerade in Ländern des globalen Südens herangezogen. Die Vertreter*innen dieses Ansatzes führen den Erfolg des Pentekostalismus in Lateinamerika oft aus der Perspektive einer zivilisations- bzw. anomietheoretischen Makrotheorie

⁴⁰⁵ Casanova, José (2013): *New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization, Religious Revival and Fundamentalism*. Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema: *Evangelicals, Pentecostals, Charismatics: New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church*, Rom 2013.

⁴⁰⁶ Vgl. Forum Theologie & Gemeinde (Hg., 2013): *Das Evangelium den Armen. Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis*. Erzhausen.

⁴⁰⁷ Knoblauch, Hubert (2007): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/New York, S. 91f.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 95.

auf die konfliktiven gesellschaftlichen Wandlungsprozesse in diesen Ländern zurück. Interessanterweise weitet sich in Lateinamerika, wo sich die Bewegung lange Zeit tatsächlich in den unterprivilegierten Bevölkerungssegmenten beobachten liess, ihr Erfolg immer deutlicher auch auf andere Einkommens- und Bildungsschichten aus. Sie diversifiziert sich dort, wie auch in den USA und in Europa, bis in die gesellschaftlichen Oberschichten hinein. Offensichtlich lassen sich die religiösen Erfahrungen und Überzeugungen pentekostaler Provenienz in ganz unterschiedlichen Kontexten fruchtbar machen, sei es im Übergang von einer vorindustriellen zu einer industriellen Gesellschaft oder unter den Bedingungen der globalisierten und postindustriellen Gesellschaft bzw. migrantischer Umstände mit ihren spezifischen Problemen und Erfahrungen von Kontingenz. Eine solche Form von Religion könnte als modernitätsaffin bezeichnet werden. Sie hat das Potential, sich gesellschaftlichen Veränderungen zu stellen, mit den subjektiven Befindlichkeiten und Bedürfnissen zu verbinden und sich im Handeln niederzuschlagen. Insofern hat sie sowohl biographische wie gesellschaftliche Relevanz, denn sie vermag nicht nur Sinn zu stiften, sondern ist auch entscheidungs- und handlungsleitend und transformativ. Diese Kompetenz zur situativen Verbindung von «beliefs» mit «variant contexts», wie Schäfer es nennt, ist wohl auch ein Grund, weshalb die Bewegung(en) in ihren politischen Orientierungen nicht einheitlich auftreten. Sie verleiht ihr/ihnen aber eine grosse Plastizität, die sie kontextsensibel nutzen und von konfessionellen und denominationellen Fixierungen entbinden.⁴⁰⁹

Trotzdem gibt es auch, wie weiter oben bereits veranschaulicht, die andere Seite der Medaille zu thematisieren. Die Dauerreflexion und Dauerinterpretation von Erlebnissen und Erfahrungen als sinnhafte Elemente eines grösseren Ganzen können auch einen Zwangscharakter annehmen. Der Zwang ist dem Individuum gesellschaftlich und auch religiös auferlegt bzw. wird vom Individuum verinnerlicht und hält damit den Lebensverlauf in einem dauerhaft labilen Zustand, denn jederzeit kann alles auch noch anders kommen. Insofern ermöglichen die dem transformativen Typ eigenen Kompetenzen nicht nur Kontingenzbewältigung, sondern schaffen Kontingenz immer wieder von Neuem.

⁴⁰⁹ Schäfer & Simoncic (2010), Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung, S. 5–9.

9.1.8 Der etwas andere transformative Typ

In der Realität finden sich immer Personen, die keinem Typ eindeutig zugewiesen werden können. Ein markantes Beispiel sei hier genannt. Es handelt sich um den jungen Spanier Mateo, der seiner Mutter mit klaren Absichten in die Schweiz folgte.

Das Bedürfnis nach einem geordneten und guten Leben hatte sich bei ihm im jungen Erwachsenenalter abgezeichnet, das er in der Obhut der Grossmutter verbracht hatte und retrospektiv als chaotisch und perspektivlos rekonstruierte. Mit der Möglichkeit der Übersiedlung zur Mutter in die Schweiz hatte er die Hoffnung auf ein besseres Leben mit einer beruflichen Karriere und mehr Wohlstand verbunden. Doch seine anfänglichen Bemühungen im neuen Kontext waren versandet und er fand sich bald auch hier in einer ausweglosen Situation. In dieser Zeit überzeugte ihn sein Chef, ein engagierter Christ und Leiter einer Migrationsgemeinschaft, mit ihm zu kommen und am Gemeinschaftsleben teilzunehmen.

Hier fühlte sich Mateo nicht nur willkommen, hier präsentierte sich ihm auch eine neue Sicht auf das Leben und hier lernte er, für sein eigenes Leben Verantwortung zu übernehmen. Sein Arbeitschef und Gemeindeleiter wurde ihm zum Vorbild und zum Coach, von dem er sogar Anweisungen für sein Privatleben annahm.

Mateo prot. span.	Ich hatte Probleme mit der Polizei, Probleme mit Alkohol, Probleme mit Drogen, Probleme mit allem. Bis ich mit meinem Chef über Gott geredet hatte. Und dann habe ich ihn einmal [in der Gemeinde] besucht. Habe ich nur gedacht: «Ja, das ist mein Chef. Also ja, da muss ich besuchen, damit ich die Arbeit nicht verliere. Okay, ich gehe mit.» Und es hat mir gefallen. Und dann habe ich Gott kennen gelernt und angefangen, die Veränderung zu haben ... damals hatte ich sehr hohe Schulden. Und mein Chef hat mir geholfen, privat. Und er war gleichzeitig die Person, der mir den Weg zu Gott gezeigt hat. [...] Und das erste, was ich gefunden habe: Es ist ein sehr gutes Klima. [...] man merkte die Liebe, die sie haben. Und das hat mir angefangen zu gefallen. ... So etwas habe ich noch nie ... auch nicht mit meinen Eltern, nicht mit meiner Familie ... Und da, auf einmal ist eine Gruppe Leute, die, die mich lieb haben, einfach so, wie ich war, ohne dass ... ohne dass ich gerade eine Maske tragen musste. Und das war schön. Und dann habe ich angefangen dort zu gehen. [...] Bis ich Gott gekannt habe, war mein ganzes Leben nur ein Durcheinander ... bis mein Chef,
-------------------------	---

hat mir ... diese Person hat mir viel geholfen [...] Vorher zahlte ich nicht, machte ich, was ich wollte. Und mit der Zeit ... war es normal, anständig zu sein. Und dann mit der Hilfe von dieser Person ... hat sich das so verändert. [...] Ich bin getauft auf katholisch. Aber, eh, bis ich das Evangelium gekannt habe, habe ich mir einfach, habe ich gesehen, dass alles, was ich bis dahin gemacht hatte, war nur so spanisch-katholisch. Das heisst, ich war katholisch aber nur ... nur so: Ich bin getauft und ... so wie die Kirche es will. Und nachher habe ich selber die Bibel gelesen, was Gott wirklich als Taufe will. Und dann habe ich mich nochmals getauft.

Die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft und die Nähe zu seinem Vorbild wirkten sich positiv auf seine Lebensgestaltung aus und er sah sich seinen Zielen näherkommen. Er entschied sich schliesslich, sein Leben umzukrempeln und nach Gottes Plan zu gestalten. Seine Bekehrung folgte jedoch nicht dem klassischen Muster, sondern war die rationale Folge eines Prozesses, der sich durch sein «Belonging before Believing»⁴¹⁰ abzeichnete. Insofern könnte man das Brucherlebnis als bewussten Schritt mit utilitaristischen Motiven bezeichnen, der sich in der Verschränkung von persönlichen Lebenszielen mit einer Bezugsperson bzw. einer religiösen Gemeinschaft ergab, deren Zugangsbedingung die Bekehrung war. Von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft profitierte der Betroffene in mehrfacher Hinsicht: Er fand Unterstützung, eignete sich die für seine Ziele notwendigen Kompetenzen an, fand eine Frau und lernte, auch unerfüllte Ziele in ein grösseres und sinnvolles Ganzes zu integrieren, ohne dabei die Vision zu verlieren.

Auch Victoria suchte nach einer geeigneten Gemeinschaft als Halt in Zeiten der Einsamkeit und war dafür sogar zur erneuten Taufe als Zugang zu dieser Gemeinschaft bzw. zum Konfessionswechsel bereit.

Victoria	Das war in der Zeit, als es mir nicht so gut ging. Und ich habe ein-
prot.	einfach mehr einen Halt gesucht. Und dann habe ich im Internet ein-
lat.-am.	einfach gesucht und eine christliche, so freie evangelische Kirche ge-
	founden. Am besten eine Latino-Kirche. Und habe ich einfach eine
	gefunden ... bei mir in der Nähe. Dann habe ich den Pastor ken-
	nengelernt. Und der war mir sofort sehr sympathisch. Und, ja, das
	sind sie. Also, da bin ich auch geblieben [...] Und früher in der
	Schule bin ich zur katholische Kirche, ganz normal gewesen. [...]

⁴¹⁰ Vgl. Baumann-Neuhaus (2008), Kommunikation und Erfahrung, S. 77; Davie, Grace (1994): Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford.

Jetzt habe ich, wie gesagt, ich gehe gerne dahin. Und wenn ich das kann, dann ja. Ja, also ich habe vor einem Jahr mich taufen lassen, sagen wir so, evangelisch.

Diese beiden Beispiele liessen sich teilweise auch dem nachfolgenden Verarbeitungstyp zuordnen, der sich stark über die religiöse Zugehörigkeit definiert und in der Teilhabe an einer Gemeinschaft eine Strategie im Umgang mit Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen findet. Ungleich zu diesem restitutiven Verarbeitungstyp suchte etwa Mateo jedoch nicht einen Ort, wo er an Vertrautes anknüpfen und Kontinuitätserfahrungen auf Zeit wiederbeleben konnte. Vielmehr bekehrte er sich in diese Gemeinschaft hinein, die ihm zu einem Ort der Befähigung und Unterstützung wurde. Victoria ihrerseits suchte sich eine Gemeinschaft auf Zeit und entschied sich für jene Gemeinschaft, die ihren Bedürfnissen nach Einbindung entsprach, auch wenn sie dafür die in eine andere Denomination konvertieren musste.

9.2 Der restitutive Verarbeitungstyp

Wo Brucherlebnisse, Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz als Irritationen wahrgenommen werden, lösen sie in der Regel das Bedürfnis nach einer Wiederherstellung der gestörten Ordnung aus. Trotz der individuell ganz unterschiedlichen reflexiven und praktischen Umgangsweisen mit Irritationserfahrungen zeigt sich im ausgeprägten Fokus auf die religiöse Gemeinschaft eine typische Gemeinsamkeit dieses Verarbeitungstyps: Die christliche Migrationsgemeinschaft und der Austausch mit Menschen ähnlichen Hintergrunds spielt für diese Personen eine wichtige, wenn nicht zentrale Rolle. In der Schutzzone dieser Gemeinschaft, zu der sie sich, meist aufgrund ihrer Konfession, zugehörig fühlen und die ein Umfeld vertrauter Ordnungsangebote repräsentiert, d. h. bekannte Gemeinschaftsformen, religiöse Praktiken und Sinnmuster anbietet, können sie Ungewissheiten, persönliche Krisen und Destabilisierungserfahrungen thematisieren und bearbeiten. Nicht immer löst sich dabei das Gefühl der Irritation auf. Nicht immer gelingt es, irritierende Alltagserfahrungen mit dem inneren Ordnungssystem zu harmonisieren. Oft bleiben Dilemma-Situationen zurück, denn das Alltagsleben im neuen gesellschaftlichen Kontext findet in ausdifferenzierten Funktionsbereichen wie Partnerschaft und Familie, Arbeit und Freizeit statt, die in der Schweiz nicht in der gleichen Art

und Weise mit dem Bereich des Religiösen verbunden sind, wie die Betroffenen es von ihrem Herkunftskontext her oft gewohnt sind.

Religiöse Gemeinschaften können für diese Personen zu Rückzugsinseln und Orten der Selbstvergewisserung und (Handlungs-)Orientierung werden, wo sie Ordnung auf Zeit erleben oder «auftanken» können für die Herausforderungen des Alltags. Diese Gemeinschaften sind aber immer auch Orte, wo Lernprozesse angestoßen werden und Veränderungen stattfinden, denn der Kontakt und Austausch mit anderen, die Ähnliches erfahren, ermöglicht im geschützten Rahmen auch das Hinterfragen eigener Selbstverständlichkeiten und Routinen und damit eine Reorientierung unter veränderten Umständen.

Personen dieses Verarbeitungstyps suchen nach Möglichkeiten der Kontinuität in Zeiten der Diskontinuität, nach Stabilität in transitorischen Umständen. In ihren Erinnerungen werden das Erlebte und Erfahrene im Herkunftsland, die eigene Herkunftsfamilie, die religiöse Gemeinschaft, der sie angehörten, und oft auch die gute Vereinbarkeit von religiöser Praxis und sozialem Leben, die sich aufgrund von Milieuzugehörigkeiten ergab, zu normativen Größen, die sie vermissen und sich zurückwünschen. Die religiöse Gemeinschaft, zu der sie sich aufgrund ihrer Herkunft und Sozialisation zugehörig fühlen, oft eine Gemeinschaft ihrer Herkunftssprache und -konfession, bietet ihnen im neuen Kontext die Möglichkeit, an Vergangenes und Gehabtes anzuknüpfen. Hier können sie Diskontinuitäts- und Kontingenzerfahrungen mit anderen teilen, schwierige Erfahrungen temporär ausblenden und nach Wegen der Verarbeitung suchen. Die religiöse Gemeinschaft wird ihnen zu einem sicheren Boden, hier treffen sie auf Vertrautes, hier finden sie Halt und von hier aus können sie weitere Schritte unternehmen.

Die folgenden Darstellungen nehmen erneut Erzählstränge und Argumentationslinien aus verschiedenen Interviews auf, um die unterschiedlichen Ausprägungen des Typs deutlich zu machen.

9.2.1 Von Brucherfahrungen und Kontinuitätswünschen – Das Narrativ der Zugehörigkeit

Das starke Gefühl der Verbundenheit, das sich aus dem Narrativ der religiösen Zugehörigkeit speist, schafft einen Ankerpunkt zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen und hilft den Betroffenen, mit dem Neuen und Unbekannten als Teil ihrer eigenen Lebensgeschichte und ihres Alltagslebens umzugehen.

In ihren Erinnerungen finden sie darum immer wieder Anknüpfungspunkte, um ihr gegenwärtig verunsichertes Selbst zu trösten, zu beruhigen und zu stabilisieren. Diese Erinnerungen führen ihnen aber gleichzeitig auch immer wieder vor Augen, dass die Dinge nicht mehr so sind, wie sie waren bzw. wie sie aus der Sicht des Subjekts sein sollten. Die Migrationsgemeinschaft, in der die Betroffenen auf Menschen mit ähnlichen kulturell-religiösen Hintergründen und ähnlichen migrationsbedingten Erfahrungen treffen, bietet ihnen die Möglichkeit, wenigstens punktuell und auf Zeit an Vermisstes anzuknüpfen und Vergangenes wiederaufleben zu lassen, sei es in der religiösen Praxis der Gemeinschaft oder über soziale Kontakte.

Gerade die Sehnsucht nach jenen Zeiten im Leben, in der das Religiöse einen selbstverständlichen Platz im Alltag und im Sozialleben der Menschen hatte, tauchte in den Erzählungen immer wieder auf. Oft verbanden sich damit Erinnerungen an die Herkunftsfamilie und die kirchliche Gemeinschaft im Herkunftsland. So erinnerte sich auch Mariana aus Venezuela mit Wehmut an ihre Kindheit zurück, als der sonntägliche Messebesuch noch ein familiäres Ereignis und die christlichen Feiertage religiöse und soziale Höhepunkte im Jahresverlauf der Menschen darstellten. Sie sehnte sich zurück nach diesen alten Zeiten mit ihren Eltern, Freunden und der kirchlichen Gemeinschaft. Gleichzeitig realisierte sie, dass die mit ihren Erinnerungen verbundenen Emotionen in scharfem Gegensatz zu den Erfahrungen im aktuellen Alltag in der Schweiz standen.

Mariana	Meine Eltern haben ein Hotel und am Sonntag haben wir immer
kath.	gross gefrühstückt mit Eiern, Früchten ... im Hotel. Und das war
lat.-am.	immer ganz schön. Und dann weisst du, dann nach der Messe gab es dieses schöne Frühstück ... Und es war alles ein Rhythmus und ... so für mich ist ein Sonntag so ... Eine Messe und dann ein grosses Frühstück und dann mit Kollegen treffen und so [...] Und die Karwoche! Ich will einmal nach Venezuela wieder gehen, um eine wirkliche Karwoche zu fühlen. Weil dieses Gefühl, alle Leute laufen in die gleiche Richtung, also ich meine, es war so: «Heute ist Karfreitag, dann gehen wir den Kreuzweg machen. Dann gibt es Anbetung usw. usw.» Für uns war der Ostersonntag ein grosses Fest. Wir feierten auch Ostermontag in meinem Dorf. Und das ganze Dorf hat durch die Woche viel gearbeitet, aber am Montag ist alles geschlossen ... und alle gehen auf ein Feld. Da gibt es eine Kapelle. Dann gibt es eine Messe. Und nachher bringen alle Leute ihre Autos. Also, es gibt diese Kapelle und alle Leute bringen ihre

Autos. Und alle Leute bringen Essen und Trinken und so. Und nach der Messe kommt der Pfarrer und er segnet alle Autos und alles Essen. Und nachher kann man alles zusammen teilen und essen, und dann triffst du das ganze Dorf dort. [...] Als ich klein war, war es das Beste, dorthin zu gehen. Dann kannst du mit den Kollegen spielen. Dann hast du einfach Ostereier, Schokolade ... alles. Ich habe gute, gute Erinnerung. Und manchmal willst du dort sein, weisst du? Wo Ostern so gefeiert wird. – Und jetzt, manchmal muss ich an Ostern arbeiten, weil ich in einer Bäckerei arbeite und die ist sonntags auch offen. Und dann ist wie: «Oh, das ist ein Feiertag und ich muss hier arbeiten.»

Weg von Familie und Gemeinschaft mit ihren Traditionen, fühlte sie sich allein und etwas verloren. Die Situation in der Schweiz, wo das Religiöse einen anderen Stellenwert hat und weder in der Öffentlichkeit noch im Privatleben der Menschen eine Selbstverständlichkeit darstellt, machte ihr Mühe. Mit ihrer Religiosität sah sie sich in der Minderheit und spürte die Sogkräfte eines säkularen Umfeldes, denen sie sich aktiv entgegenstellen musste, wollte sie nicht ihren Glauben verlieren. Sie brauchte die Migrationsgemeinde, um diese Spannung aushalten zu können.

Mariana	Also in Zürich, du weisst nicht, ob der Junge neben dir glaubt oder
kath.	nicht glaubt. Das ist sehr schwierig zu sehen! [...] du findest hier
lat.-am.	mehr Leute dagegen als mit dem Glauben [...] und wenn du nicht
	in diese Gruppe [Migrationsgemeinde] gehst, dann fühlst du ... du
	läufst gegen den Strom [...] Gegen den Strom, genau. Und ich habe
	gekämpft [...] Der Glaube ist wie eine Blume: Da musst du immer
	Wasser geben. Wenn du das nicht machst, dann wird sie tot. Das
	das ist so.

Auch die junge Guatemaltekin Valeria berichtete Ähnliches:

Valeria	Es gibt Zeiten, wo man sich ein bisschen weit ... weil hier in der
kath.	Schweiz ist es schwieriger richtig katholisch zu sein und alles richtig
lat.-am.	zu leben. [...] Irgendwie finde ich schon immer den Weg zurück,
	aber manchmal ist es auch ein bisschen schwierig. Aber die Umge-
	bung, dass es den meisten Leuten voll egal ist. In Guatemala, auch
	wenn nicht alle mitmachen, mindestens sagen sie, dass sie mitma-
	chen. Sie gehen in die Kirche auch wenn sie nachher nicht das le-
	ben. Aber katholisch zu sein ist so wie normal. [...] Du hast dort
	eine Umgebung, die es ein bisschen vereinfacht das Ganze.

Gerade das religiös distanzierte bzw. religionskritische Klima verunsicherte vor allem die aus Lateinamerika zugewanderten Personen, die dort das Religiöse als selbstverständlichen und integrierten Teil ihres Alltagslebens erlebt hatten. Sie nahmen die Kluft zwischen ihrem Ideal und der Realität in der Schweiz als belastend wahr und sehnten sich zurück nach dem Gefühl des Aufgehoben-Seins und nach einer Normalität, die sie von den Erinnerungen an das Leben in ihrem Herkunftsland und in ihrer Herkunftsfamilie ableiteten. Allein schon in einer Kirche sitzen zu können, war für manche hilfreich. Es erzeugte in ihnen ein Gefühl der Verbundenheit mit den Menschen und Dingen, die sie zurücklassen mussten und vermissten. Das Heimweh wurde durch ein Gefühl der Geborgenheit gemildert.

Mariana kath. lat.-am.	Manchmal, wenn ich mich alleine fühlte, oder eine Sorge hatte oder egal ... bin ich immer in die Kirche gegangen. Und dort habe ich, ich habe so ein Gefühl wie zu Hause. Ich bin zu Hause dann. Und konnte ich einfach sitzen und reden oder denken oder einfach dort sitzen. Und dann habe ich so ... wie sagt man? Wie eine Umarmung-Gefühl. Weisst du? Meine Eltern und meine Schwestern sind nicht da, oder so, aber dort habe ich mich wohl gefühlt. Und dann denkst du, «Das ist dort, wo ich möchte sein.»
------------------------------	--

Mit der Trennung von wichtigen Bezugspersonen und dem damit verbundenen Gefühl der Einsamkeit wuchs oft der Wunsch nach einer religiösen Gruppe, die das vermisste Gefühl des Eingebettet-Seins wenigstens ansatzweise zu vermitteln bzw. wiederzustellen vermochte.

Valeria kath. lat.-am.	Schwierig war es, alleine zu sein. Und dann habe ich eine Gruppe gesucht. Aber es war nicht einfach, sie zu finden. Habe ich gedacht mit der Firmgruppe, aber das war auch nichts. Dann die Bibelgruppe und ... dann hatte ich endlich eine Gruppe. Und das war wie mein Anhaltspunkt ... eben die Treffen einfach, die haben immer gut getan.
------------------------------	--

Die meist katholisch sozialisierten Personen dieses Verarbeitungstyps, die aus Lateinamerika stammten, vermissten nicht nur die Verbindung von sozialem und religiösem Leben in ihrem Alltag in der Schweiz, sie zeigten auch Mühe im Umgang mit dem christlichen Pluralismus bzw. mit der Tatsache, dass die katholische Kirche hier keine Monopolstellung hat.

Valeria
kath.
lat.-am. Da habe ich die Glocken gehört [...] Da renne ich zur nächsten Kirche, dort wo ich den Turm gesehen habe [...] Dann komme ich rein: «Das ist ja eine reformierte Kirche!» Ich fing an zu weinen. «Nein! Wo ist die katholische Kirche?» Dann habe ich jemanden gefragt und bin gerannt. Es war mega weit weg ... bis zur katholischen.

Die Suche nach einem Ort, wo sie das Vermisste kompensieren oder vergessen konnten, endete in der Regel in einer Gemeinschaft von Menschen der eigenen Sprache, mit einem ähnlichen kulturell-religiösen Hintergrund und einer Migrationsgeschichte.

Mariana
kath.
lat.-am. Aber in dieser Zeit habe ich die spanische Mission kennengelernt. [...] Es war optimal für mich. [...] das hat mir geholfen. Weil, wenn man nicht so gut Deutsch spricht, das hilft nicht, um deinen Glauben zum Wachsen, genau ... dann kannst du kein Gefühl so haben ... du bist einfach in der Messe, weil du am Sonntag in die Messe gehst, aber dann hast du nichts verstanden oder gefühlt, oder weiss nicht. Und als ich hier war, da haben die in deiner Muttersprache Sachen gesagt. Irgendwie dein Glauben ist dann besser und dann ... natürlich dann gibt es Exerzitien und das alles. Und das hilft dir, um deinen Glauben stärker zu machen.

Die Gemeinsamkeiten verbanden und belebten das Gefühl der Zugehörigkeit, wo sonst viel Andersheit, Ausschluss und Verlust erlebt wurde. Die Gemeinschaft als affektiv aufgeladener Ort bot den Befragten eine Art Familienersatz. Hier konnten sie sie selbst sein und Kraft tanken.

Valeria
kath.
lat.-am. Also seit ich in der Gruppe bin, habe ich angefangen da mitzumachen. Das hat mir immer wieder Energie gegeben, um weiterzumachen. Und ja mich einfach mehr auf meine Kollegen aus der Gruppe konzentrieren, und nicht auf andere Menschen. Meine Kollegen sind fast nur Leute aus der Gruppe.

Alma suchte sich diese Orte ganz strategisch aus. Sie fand sie bei den Opus Dei-Gemeinschaften ihrer jeweiligen Aufenthaltsländer. Auch für ihre Mutter verkörperten diese Gemeinschaften sichere Orte inmitten einer unbekannten Welt. Sie boten ihrer Tochter Schutz in einem Kontext, in dem das Religiöse ein Nischendasein führte und der Mainstream sich als religiös distanziert oder

gar areligiös verstand. In der Opus Dei-Gemeinschaft, darauf vertraute sie, würde Alma auf Vertrautes und Bekanntes treffen und auch an Werte anknüpfen können, die ihrer Familie wichtig waren.

Alma	Und meine Mutter war ruhiger, denn sie wusste, dass ich da in ei-
kath.	nem sicheren Umfeld war, wo man sich um mich kümmern würde
span.	... und ich nicht allein sein würde. [...] Meine Mutter fand den
	Platz, wo ich leben sollte. Sie kontaktierte Opus Dei, denn diese
	haben überall Häuser ... dann schickte sie mich dorthin. Und ich
	denke, das half mir [...] Ich wusste, dass ich mich dort wohlfühlen
	würde. Ich kenne die Regeln und wie alles funktioniert. Darum ...
	es war ein sicherer Ort, irgendwie. Ich weiss nicht, aber irgendwie
	gibt es dir das Gefühl, dass du so wie zu Hause bist oder sie geben
	dir wie eine Familie. Das Gefühl hast du nicht, wenn du draussen
	bist [...] na, ich denke, das gibt dir ein Gefühl, dass du dazugehörst
	... es ist also wie ein sicherer Platz, irgendwie.

Diese Gemeinschaften ermöglichten Alma tatsächlich eine Rückbindung an Vertrautes und Bekanntes in einer Zeit und Gesellschaft, in der sie nicht automatisch Menschen fand, mit denen sie das, was ihr lieb war, teilen konnte. In der Gemeinschaft fand sie Menschen mit ähnlichen Erfahrungen und Vorstellungen, was sie als wohltuend und stärkend empfand.

Alma	Also, ich meine die Schweiz, es ist nicht ein einfacher Platz, um
kath.	Menschen zu treffen ... vor allem Menschen, die einen ähnlichen
span.	Glauben haben wie ich. Das ist wichtig. Das wollte ich sagen, am
	Ende, in deinem Alltag gibt es keine oder kaum Katholiken. Du
	kennst fast keine Katholiken und ab und zu musst du dich irgendwo
	stärken, nicht? Du musst zu jemandem gehen, der dir sagt: «Hey,
	du bist nicht die einzige Katholikin in der Welt. Du bist nicht die
	einzige verrückte Person, die glaubt [...] Ich denke, Menschen
	machen, dass du dich wohl fühlst. Und aus irgendeinem Grund
	konnte dort auch mein Glauben wachsen.

Es scheint, dass gerade für katholisch sozialisierte Personen, die sich stark über ihre Zugehörigkeit zur Herkunftskirche definierten, unter den Bedingungen der Migration die Konfessionsgemeinschaft zu einem zentralen Bezugs- und Rückbindungspunkt wurde, wo sie in einem von Diskontinuität und Brüchen geprägten Leben Kontinuität erleben konnten.

Für Valeria beispielsweise, die in der Schweiz einen Moslem geheiratet hatte, weil sie mit ihm das teilen konnte, was ihr im Leben wichtig war – den Glauben an Gott –, war es nicht denkbar, die eigene Religionszugehörigkeit zu hinterfragen. Im Gegenteil, trotz ihrer expliziten Offenheit gegenüber der Religionszugehörigkeit ihres Ehemannes hielt sie an ihrer (Ver-)Bindung zur katholischen Kirche fest und hoffte, dass auch ihr Mann und später ihre Kinder eines Tages dazugehören würden.

Valeria	Und es ist so schön, mit ihm kann ich beten und von Anfang an hat
kath.	er gesagt, er kommt mit mir in die Kirche. Ich habe ihn nie gefragt,
lat.-am.	er hat einfach gesagt: «Ich will mit dir gehen. Jeden Sonntag.» Und
	er kommt, also, fast jeden Sonntag kommt er mit mir in die Kirche,
	ausser wenn er ab und zu keine Lust hat. Ich zwinge ihn nicht. Manch-
	mal versuche ich ihn ein bisschen zu manipulieren ... klar, es wäre
	mega für mich, wenn er katholisch würde. Aber ich habe von An-
	fang an Gott gesagt: «Ich mische mich da nicht ein. Wenn du etwas
	machen willst, dann ist das dein Ding. Ich mische mich da einfach
	nicht ein.» Und er ist okay so wie er ist und eben, ich kann das mit
	ihm teilen, weil er kommt mit mir in die Kirche. Wir haben katho-
	lisch geheiratet. [...] Und unsere Kinder werden auch katholisch
	erzogen ... also er ist offen mit dem Ganzen. Und ja, das, das hilft.

Die Beobachtung scheint insbesondere auf Personen aus Lateinamerika zuzutreffen, die das Religiöse nicht als gesellschaftlich ausdifferenzierten Bereich erlebt haben.

Von dieser Fragmentierung des Lebensalltags sprach auch Mariana. Das Hin und Her zwischen Arbeit, Freizeit bzw. Beziehung und Kirche erlebte sie darum als spannungsvoll, weil es sie immer wieder in Dilemma-Situationen brachte. Die Arbeitskollegen teilten ihren Glauben nicht, sie traf sie nicht wieder in der Kirche. Dort traf sie aber auf Menschen, die nicht Teil ihres täglichen Lebens waren, und was in der religiösen Gemeinschaft selbstverständlich war, galt ausserhalb davon in der Regel nicht mehr.

Mariana	Auf der Arbeit, im Deutschkurs, ... die Menschen laufen in eine
kath.	andere Richtung. Die Messe, der Glauben ist nicht ein Thema, so-
lat.-am.	zusagen.

Das Leben gestaltete sich für sie immer wieder als Balanceakt, denn sie musste immer wieder von Neuem Prioritäten setzen und Kompromisse eingehen, wollte sie allem und allen gerecht werden.

Mariana	Ich bin seit zwei Jahren mit Joaquin. Und dann kommt so, wie Pri-
kath.	oritäten ... nach der Arbeit dann willst du mit ihm treffen. [...]
lat.-am.	Dann gehe ich auch nicht mehr ... manchmal nicht mehr in die
	Messe [...] irgendwie habe ich nicht mehr die Zeit gefunden. Da
	war die Priorität dann mit Joaquin. Das ist nicht gegen Joaquin.
	Einfach, das war meine Entscheidung. [...] Jetzt, in meiner Priori-
	tät ist: Arbeit, Joaquin und Deutsch, sozusagen. Das sind meine
	drei Prioritäten, sozusagen, jeden Tag, sozusagen. Und ... die
	Messe ... das ist so eine dritte Priorität oder drittes Gedächtnis ...
	Wenn ich Zeit habe, dann gehe ich.

Trotzdem war ihr grosser Wunsch, gerade das kirchliche Leben mit ihrem Freund zu teilen.

Mariana	Ich bin ganz froh: Er ist katholisch. Er geht in die Jugendgruppe
kath.	[Migrationsgemeinschaft] mit uns. Und mit ihm kann ich über
lat.-am.	Glauben sehr einfach reden. Also das, das ist ein grosses Geschenk
	[...] und ich habe ihm von der Gruppe erzählt und ich habe gesagt:
	«Du musst nicht wegen mir in die Gruppe kommen ... Und ich
	freue mich, wenn er auch kommt. Er sagt: «Ich möchte nicht in die
	Anbetung, das ist nichts für mich.» Aber das, das respektiere ich
	und ich lasse einfach den Heiligen Geist, dass einmal ... dass er
	einmal kommt und dann die Eucharistie versteht und die Anbetung
	wie ich, ja.

Gerne hätte sie ihn ganz in ihrer Glaubenswelt und Gemeinschaft gehabt, denn dann wären Beziehung, Freizeit und kirchliches Leben miteinander leichter vereinbar gewesen. Was sie als «normal» kannte, wollte sie auch in der Schweiz so haben und weiterführen. Es gab ihr Halt.

Mariana	Aber für meinen Freund ist nicht so das Gefühl, zur Messe zu gehen
kath.	[...] Und ich weiss nicht, wie ich ihm dieses Gefühl geben kann,
lat.-am.	weisst du? [...] Aber ich möchte gehen, weil ich dieses Erlebnis,
	dieses Mit-Gott-Zusammensein, in dieser Zeit, in dieser schwierigen
	Zeit haben möchte [...] Also, er weiss, was wichtig für mich
	ist. Er weiss, dass wenn ich zu spät in die Messe komme, dann fühle
	ich mich nicht gut. Und so weiter.

9.2.2 Im Schutz der Gemeinschaft – Auf «sicherem Boden»

In einer Zeit, in der vertraute Ordnungen der Orientierung, des Sinns und des Handelns ins Wanken geraten, zeigt der restitutive Verarbeitungstyp ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Wiederherstellung und Kontinuität und sucht nach Möglichkeiten der An- bzw. Rückbindung an Vertrautes und Bewährtes. Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenzen, aber auch die Erfahrung eines in verschiedenen Funktionsbereichen stattfindenden fragmentierten Lebens, das immer wieder anderen Regeln und Logiken zu gehorchen hat, wurden von den Befragten im Rückgriff auf das gehandhabt, was ihnen auch unter den transitorischen Umständen der Migration als gesichert blieb: Es war die religiöse Gemeinschaft, deren Traditionen sie kannten. Sie suchten den Austausch mit Menschen, mit denen sie ihre Gedanken, Gefühle und Wünsche teilen konnten. Unter «Ihresgleichen» erlebten sie Kontinuität und Halt, hier konnten sie die Spannungen und Verluste des Alltags auf Zeit vergessen. Hier konnten sie sich aber auch wappnen für den Alltag mit seinen vielfältigen Anforderungen bzw. für ein Umfeld, in dem sie sich oft als Einzelkämpfer*innen empfanden.

Alma kath. span.	Lade hier deine Batterien auf! Aufladen meint so ... du bist nicht allein, du bist nicht verrückt. Das gibt dir so ... oft wenn wir zusammensitzen, dann denke ich, es ist schön oder wunderbar, dass wir alle zusammen sind. Denn wir kamen nicht zusammen, weil uns jemand das sagte, aber weil wir das gemeinsam haben, was uns wichtig ist, was wir suchen. [...] Wir sind zusammen, weil wir in unserem Glauben wachsen wollen oder näher zu Gott kommen wollen und weil wir weiter lernen wollen. Ich denke wir alle haben so ein Gefühl der Zugehörigkeit und wir fühlen uns so wie eine Familie ... Du weißt, wann immer du ein Problem hast, du kannst jemanden anrufen ... Es ist ein Ort, wo wir Menschen treffen, die die gleichen Werte haben und die gleiche Sicht auf das Leben haben. Das findest du nicht so leicht, oder? Nein. Ja, so ist das. Man braucht manchmal auch Gespräche mit Leuten, die ähnlich denken wie du und eben nicht das Gegenteil. [...] Es gibt hier wie überall Dinge, die man mag und andere, die man nicht mag. Aber, ja, es ist auch ein Sicherheitsnetz für dich.
------------------------	--

An diesem Ort ihres Vertrauens fühlten sie sich auf «sicherem Boden», hier war die Welt nicht nur vertraut, sondern überschaubar und auch berechenbar.

Mariana	Die Leute gehen in eine andere Richtung, aber ich möchte in die
kath.	Messe gehen [...] Darum gehe ich also in die Spanische Mission
lat.-am.	... alle in der Spanischen Mission kennen mich schon. Da fühle ich mich zu Hause. [...] Das ist ein gutes Gefühl!

Bei ihrer Suche nach dem «courant normal» richteten sich die meisten an Gemeinschaften, in denen ihnen vertraute Traditionen und eine vertraute religiöse Sprache gepflegt wurden. Die Suche endete darum meist bei einer Gemeinschaft der eigenen Muttersprache und Konfession. Nicht ein Bekehrungserlebnis bzw. ein Bruchnarrativ verband hier die Einzelnen miteinander, sondern das Zugehörigkeitsgefühl und die religiöse Praxis. Über die Gemeinschaft blieben die Personen auch im Hier und Jetzt mit ihrer Herkunftsfamilie und -kirche verbunden, sie bildete eine Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Hier und Dort. Die religiöse Gemeinschaft diente ihnen gewissermassen als Zufluchtsort in einer Welt, in der sie vieles als fremd, irritierend und widersprüchlich erlebten.

Im Unterschied zum transformativen Verarbeitungstyp versuchte der restitutive Verarbeitungstyp aber nicht in erster Line, seine irritierenden Erlebnisse und Erfahrungen über eine Deutungsleistung in ein übergeordnetes Ganzes einzufügen. Er suchte vielmehr nach Orten, wo er sie für einen Moment mit anderen Erfahrungen überlagern oder gar temporär ausblenden konnte. Im Kontext vertrauter Strukturen und Praktiken konnten die Betroffenen den Faden wieder aufnehmen, der sie mit sich selbst und mit ihrem Herkunftskontext verband. Die Gemeinschaft als eine Art Gegenwelt wurde für sie zu einem Ort der Stärkung, emotionalen Stabilisierung und Quelle der Kontingenzbewältigung.

Alma	Du findest dort Menschen, mit einem ähnlichen Glauben [...] auch
kath.	wenn ich nicht Mitglied von Opus Dei war, aber ... ich wusste
span.	doch, was mich dort erwartete, welche Bildung, welcher Glauben. Darum wollte ich dorthin gehen, weil es eine Art «sicheres Territorium» war, sagen wir mal.

9.2.3 Veränderung als pragmatische Strategie im Alltag

Die Betroffenen nahmen ihren Alltag nicht nur als fragmentiert, sondern oft auch als antagonistisch zu dem (religiösen) Leben wahr, das sie gerne führen wollten. Sie fanden sich darum wiederholt in Dilemma-Situationen wieder, die

nach einer Auflösung bzw. Harmonisierung mit der eigenen «inneren Logik» verlangten. Manchmal erwies sich für die Betroffenen der Kompromiss, d. h. das Sowohl-als-Auch oder auch das Nebeneinander von Idealvorstellungen, Wünschen und Wirklichkeiten, als einzige gangbare Lösung, denn in einer Gesellschaft, in der das Leben in ausdifferenzierten Bereichen stattfindet, muss sich der/die Einzelne in unterschiedlichen sozialen Kreisen mit ihren je eigenen Normen und Rollenanforderungen bewegen können.⁴¹¹ Sie mussten also entweder die Widersprüchlichkeiten und Parallelitäten aushalten oder nach neuen Ordnungs- und Handlungsansätzen suchen, um das Auseinanderstrebende in der eigenen Biographie zusammenhalten zu können. Oft war diese Reflexion über sich und die Welt, in der sie lebten, von der Hoffnung getragen, dass sich früher oder später das Umfeld den eigenen Wünschen und Erwartungen angleichen würde.

Der Umgang mit diesen Dilemma-Situationen erfolgte bei den Befragten dieses Typs individuell, situativ und pragmatisch, indem sie kurz- oder längerfristig die Perspektive veränderten oder das eigene Verhalten anpassten. Wo unterschiedliche Deutungsnarrative bzw. Orientierungsmuster in einer Situation gleichzeitig einen Geltungsanspruch anmeldeten, mussten Prioritäten gesetzt werden. Das bedeutete aber nicht unbedingt eine dauerhafte Verschiebung der grundsätzlichen Prioritäten und Wertungen. Oft kam es nur zu vorübergehenden Lösungen, zu Opportunitätsentscheidungen und zu Kompromisshandlungen. Mit anderen Worten, die Betroffenen stellten sich der gesellschaftlichen Realität, in der sie lebten, und wurden zu Jongleur*innen zwischen den «Welten» sowie zu Plausibilisierungsexpert*innen in einer von Widersprüchlichkeiten und Ambiguitäten geprägten komplexen Gesellschaft.

So auch die junge Frau aus Guatemala, die ihre klaren Vorstellungen von einem idealen Partner mangels Auswahl kurzerhand umkremelte und einen Mann mit muslimischem Hintergrund heiratete, der ihre nichtverhandelbare religiöse Praxis (noch) nicht teilte.

Valeria	Mein Exfreund war ein guter Mann, so anständig, mit Respekt, mit
kath.	Familienwerten, katholisch und eben eine Jungfrau. Und ich habe
lat.-am.	gemeint, so einen brauche ich! Und dann habe ich irgendwie ge-

⁴¹¹ Simmel, Georg (1992, 1908): Die Kreuzung sozialer Kreise, in: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Band 11. Frankfurt am Main, S. 456–511.

merkt, dass es so auch nicht richtig war, denn es hat nicht so funktioniert mit der Fernbeziehung und ... Und dann habe ich gemerkt: «Okay Valeria, es muss nicht katholisch sein. Mach die Türe ein bisschen auf.» Also klar hätte ich es lieber gehabt, aber dann habe ich gemerkt: «Ach komm, katholisch muss es nicht unbedingt sein, das ist auch nicht immer perfekt, katholisch.

Sie hatte sich in ihren neuen Partner verliebt und er teilte ihren Gottesglauben, das reichte ihr fürs erste.

Valeria	Dann habe ich mich verliebt. ... Und er ist Moslem [...] Und er hat
kath.	auch eine Frau erwartet, die spirituell ist, wo nahe an Gott ist. Und
lat.-am.	dann haben wir uns sehr gefreut, also darüber, dass wir für uns beide
	Gott wichtig ist.

Bald jedoch realisierte sie, dass ihre religiöse Praxisroutine in dieser Beziehung an ihre Grenzen stiess – nun galt es erneut, mit einer nicht idealen Situation umzugehen.

Valeria	Früher habe ich öfters gebeichtet ... ich weiss nicht, jetzt bin ich in
kath.	so einer Phase, wo ich wie ein bisschen weiter weg bin vom Ganzen.
lat.-am.	Und ich weiss ich muss zurück, ich finde nur nicht den Weg
	[...] Aber ich brauche auch eine Zeit für mich, allein und mit Gott
	... Und das würde mir auch mega helfen in anderen Sachen des Lebens.
	Um besser zu leben ... aber irgendwie, ich weiss nicht, was mich davon abhält. Ich habe es noch nicht herausgefunden.

Die Betroffenen machten sich, oft mit Sorge, Gedanken über den Einfluss ihres neuen Lebenskontexts auf ihr Denken und Handeln und insbesondere auf ihre Religiosität. Insbesondere beunruhigte sie der Sog, den das als religiös defizitär wahrgenommene Umfeld der Schweiz auf ihr religiöses Leben hatte. Sie beobachteten an ihrem eigenen Verhalten eine Angleichung an den kulturellen Kontext, die sie darum tendenziell negativ bewerteten, weil sie damit eine schleichende religiös-kirchliche Distanzierung verbanden. Als Vorbeugung gegen eine solche unerwünschte Entwicklung sahen sie nur die stärkere Anbindung an eine Gemeinschaft mit Gleichgesinnten.

Bestimmte Veränderungen an sich selbst und ihrem Verhalten bewerteten die Befragten jedoch auch positiv bzw. setzten sie, ähnlich wie beim transformativen Verarbeitungstyp beschrieben, für einen religiös orientierten Menschen

voraus. Solche Veränderungen manifestierten sich in den Erzählungen oft als Abgrenzungshandlungen zu den Konventionen des kulturellen Umfelds.

Valeria	Und dann habe ich gemerkt: «Okay jetzt musst du dich entscheiden.
kath.	Entweder bist du katholisch oder nicht. Und wenn, dann richtig, mit
lat.-am.	allem, inklusive no Sex.»

9.2.4 Das Kollektiv als Bezugspunkt des Subjekts

Die Personen, die dem restitutiven Verarbeitungstyp zugeordnet wurden, zeigten ein stark ausgeprägtes Merkmal der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv. Im vertrauten Kontext der religiösen Gemeinschaft und umgeben von Menschen ähnlicher Prägung und Ausrichtung fühlten sie sich aufgehoben und konnten wenigstens in einem Bereich ihres Lebens an Altvertrautes anknüpfen bzw. mit Verständnis und Unterstützung für ihre oft herausfordernde Lebenssituation rechnen.

Erlernte und eingespielte Orientierungsmuster sowie persönliche Überzeugungen konnten hier immer wieder im Gespräch mit anderen gesichert, verhandelt und angepasst werden. Die Gemeinschaft wurde ihnen nicht nur zum Schutzraum in transitorischen Zeiten, sondern auch zu jener «Konversationsmaschine», die, so Berger und Luckmann, für das Intaktbleiben der «subjektiven Wirklichkeit» eine grosse Bedeutung hat. Diese subjektive Wirklichkeit gerät nämlich immer dann sofort in Gefahr, wenn soziale Kontakte abbrechen, wenn Menschen eine Kommunikationsgemeinschaft verlassen oder wenn sie Beziehungen mit Personen pflegen, die eine ganz andere Wirklichkeitssicht vertreten.⁴¹² Es ist darum nicht erstaunlich, dass Menschen, deren einstige Bezugspersonen durch die Migration an Einfluss verloren haben, oft hin- und hergerissen sind zwischen unterschiedlichen Welten mit ihren Ordnungssystemen. Wo sie sich mit Bezugspersonen umgeben, die ihre Einstellung nicht teilen bzw. wo sie selber den Wirkungsraum der Konversationsmaschine verlassen, steht einst Selbstverständliches und Unhinterfragtes schnell auf dem Spiel. Diese Dynamik zwischen konkurrierenden Ordnungssystemen erlebten einige der Befragten und thematisierten sie für sich als problematisch.

⁴¹² Vgl. Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 164f.

Die benannte Spannung erlebte gerade der restitutive Typ in ausgeprägter Weise, weil sein Zugehörigkeitsempfinden zu einem religiösen Kollektiv in direktem Zusammenhang mit einer bestimmten Religionsform und -praxis stand. Seine Vorstellung von sich selbst als einem religiösen Menschen verband sich mit der Erinnerung an das, was er vor der Migration erlebt hatte. Diese Erinnerung war oft verbunden mit Erinnerungen an die Herkunftsfamilie und -kirche. Die zeitliche und räumliche Distanz zu diesem Herkunftskontext, aber auch die Erfahrungen des aktuellen Lebenskontexts steigerten bei manchen das Empfinden einer Kluft zwischen den eigenen Ideal- bzw. Normalitätsvorstellungen und der Realität, in der sie lebten. Die immer wiederkehrende Wahl zwischen unterschiedlichen Handlungsorientierungen wurde für sie zu einer mehr oder weniger belastenden Dauerherausforderung.

Valeria	Eben, ab und zu habe ich ein bisschen mehr gemacht dafür [Kirche
kath.	und Glauben]. Und dann gibt es wieder Zeiten, wo ich wie das
lat.-am.	Ganze beiseitelasse, weil ich keine Zeit habe, weil ich mich voll auf
	andere Sachen am Konzentrieren bin, hm. Nicht, dass ich nicht will,
	sondern irgendwie ... ich weiss nicht ... jetzt ist so eine Phase. Ich
	weiss, dass ich muss. Ich weiss, dass es das Richtige ist. Ich weiss,
	dass ich will. Aber irgendwie mache ich es nicht. Die Nähe von
	Gott suchen. Mehr machen! Ich habe in den letzten Monaten öfters
	die Sonntagsmesse verpasst ... öfters halt. Ich kann mich nicht
	mehr an das letzte Mal erinnern, als ich einen Rosenkranz gebetet
	habe [...] Und früher habe ich auch öfters gebeichtet [...] Und ich
	weiss, ich muss zurück, ich finde nur nicht den ... Aber ich weiss
	nicht, hier in der Schweiz hat man einfach weniger Zeit für alles.
	Ich weiss nicht wieso. Man ist immer mehr gestresst. Ich weiss
	nicht wieso der Einsatz fehlt.

Der Clinch zwischen dem Innen und dem Aussen konnte in der Gemeinschaft wenigstens auf Zeit ausgeschaltet werden. Es waren darum nicht so sehr religiöse Semantiken, die den Betroffenen halfen, die Spannung und das Widersprüchliche in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren. Es war vielmehr die Gewissheit der Zugehörigkeit zu einer weltumspannenden Institution bzw. Gemeinschaft, die den Einzelnen Entlastung und auch Empowerment brachte und zu einem konstitutiven Element ihrer Biographie wurde. In seiner Bezogenheit auf das Kollektiv und das dieses begründende Transzendente transzendierte das Individuum nicht nur seine unmittelbaren Erfahrungen und sich selbst, sondern wusste sich dadurch auch aufgehoben in einem grösseren Ganzen.

Gleichzeitig verband sich mit dieser Zugehörigkeit natürlich auch eine Verpflichtung der Gemeinschaft und ihren Normen gegenüber. Von den Verhaltenserwartungen und vom Referenzrahmen dieser Institution, die das Individuum im Laufe seiner Sozialisation internalisiert hatte, konnte es sich nicht vollständig emanzipieren – auch nicht angesichts von Optionenvielfalt und Eigenverantwortung. Entsprechend fühlte es sich in Zeiten der Distanz zur bzw. Abwesenheit von der religiösen Gemeinschaft schuldig oder defizitär.

Individualität und Reflexivität prägten auch die Be- und Verarbeitungsmuster des restitutiven Verarbeitungstyps, diese blieben jedoch stets auf das Kollektiv bezogen. Zwar konnten in der Interaktion und Kommunikation mit anderen die Dinge neu betrachtet werden, die Resultate dieser Auseinandersetzungen blieben aber durch die Nähe zum Kollektiv und vom Referenzrahmen dieses Kollektivs geprägt, welches vom Individuum ja gleichzeitig als Sicherheitszone geschätzt und aufgesucht wurde.

Alma	Aber die Gruppe macht dich ... ich weiss nicht, ich denke, es sind
kath.	kleine Samen, die immer mal wieder gestreut werden. In deinen
span.	Kopf. Dann hast du andere Gedanken oder du siehst die Dinge
	anders und neu ... dann sagst du: <Ah, ich kann die Sache vielleicht
	auch aus einer anderen Perspektive betrachten. Dadurch beginnst
	du auch nachzudenken über Dinge. [...] Weissst du, wenn du zu
	einer Gruppe gehörst, dann weisst du, dass sie dir die Bodenhaftung
	gibt, immer mal wieder, jede Woche ... wenn du hierher kommst,
	dann wird dir auch die Wichtigkeit der Messe bewusst.

9.2.5 Dezentrale Religiosität – polyperspektivische Sicht auf das Leben

Die Suche nach Antworten auf die Frage nach der Bedeutung religiöser Orientierungsmuster in Biographien und insbesondere nach religiösen Be- und Verarbeitungsmustern von Kontingenzerfahrungen in migrantischen Biographien macht deutlich, dass diese Muster nicht einfach einer eigendynamischen und autonomen Subjektivität entspringen. Vielmehr stehen sie in einem Zusammenhang mit der Umwelt der Betroffenen, d. h. den dort wirksamen Strukturen, Diskursen, Normen und Konventionen.

Das Individuum in der globalisierten Welt ist von vielfältigen Differenzierungsprozessen geprägt. Dazu gehört eben auch, dass es sich in einer funktional differenzierten Gesellschaft in unterschiedlichen sozialen Kreisen bewegt, unterschiedliche Rollen übernehmen und sich nach unterschiedlichen Regeln richten muss.⁴¹³ Die multizentrisch organisierte gesellschaftliche Wirklichkeit wird aber von den Einzelnen nicht nur erlebt, sie muss von ihnen auch mental und emotional bewirtschaftet und bewältigt werden. Da die Religion als umfassendes Sinnsystem ihre formative und normative Kraft in der säkularisierten Gesellschaft eingebüsst hat, steht das religiöse Subjekt vor der Herausforderung, seinen Sinn und sein Handeln mit einer fragmentierten gesellschaftlichen Wirklichkeit irgendwie in Einklang zu bringen, denn es lebt in dieser Welt. Wo ein alles inkludierendes Narrativ und damit die passende religiöse Deutung für seine Erlebnisse und Erfahrungen bzw. die religiöse Legitimation für sein Handeln nicht zur Verfügung stehen, kann das religiöse Individuum auf die religiöse Gemeinschaft zurückgreifen, zu der es sich zugehörig fühlt. Diese Gemeinschaft als sein identifikatorischer Anker und seine Teilnahme an der vertrauten religiösen Praxis ermöglichen dem Subjekt wenigstens auf Zeit ein Gefühl von Kontinuität und Kohärenz. Doch obschon das Religiöse in seinem eigenen ausdifferenzierten Bereich erlebt wird, die religiöse Perspektive eine Perspektive unter anderen bleibt und die Erfahrung von Dilemma-Situationen nicht aus der Welt zu schaffen ist, geht das Individuum doch gestärkt und seiner selbst gewiss zurück in den Alltag. Stabilität und Flexibilität prägen das Denken, Fühlen und Handeln des restitiven Typs, der mit unterschiedlichen Ordnungslogiken und den Spannungen dazwischen jongliert. Die eigene Religiosität übernimmt hier zwar eine orientierende und kompensatorische Funktion, bleibt aber auch in Konkurrenz zu anderen Sinnlogiken.

9.2.6 Die kollektiv-ritualistische/katholische Religiosität der Selbstvergewisserung

Der restitutive Verarbeitungstyp ist in der Tendenz kollektiv-rituell ausgerichtet und konzentriert sich bei den Befragten dieser Studie vor allem auf den traditionell-katholischen Religiositätstyp. Seine individuelle Religiosität bleibt bezogen auf den Sicherheitsraum der Gemeinschaft. Dieser katholische Rahmen vermag in einem globalen Sinn die migrationsbedingten Erfahrungen

⁴¹³ Vgl. Simmel (1992, 1908), Die Kreuzung sozialer Kreise, S. 456–511.

aufzufangen, weil er vertraute Fixpunkte zur Verfügung stellt, die gerade in transitorischen Zeiten oft fehlen und sowohl eine Rückbindung an den Herkunftskontext als auch eine Anbindung an Menschen im Hier und Jetzt ermöglicht. Aus der Position wiedergewonnener Selbstgewissheit und Stärkung können sich die Betroffenen den Herausforderungen ihres Alltags im neuen Kontext zuwenden. Sie pendeln also gewissermassen zwischen unterschiedlichen Ordnungen hin und her. Die religiöse Gemeinschaft als Teil einer weltumspannenden Kirche wird ihnen zu einem Ort der Beheimatung in Zeiten der Entwurzelung und zu einer Heterotopie⁴¹⁴, wo gesellschaftliche Verhältnisse und die damit gemachten individuellen Erfahrungen repräsentiert, reflektiert, negiert oder umgekehrt werden können. Die Einzelnen können sich hier von ihrem ge- und erlebten Alltag distanzieren und auch noch eine andere Wirklichkeit erleben – sei es in Bezugnahme auf Transzendenz oder in der Interaktion mit Menschen ähnlicher Prägung und Ausrichtung. Insofern entfaltet dieser Raum auch eine kompensatorische Funktion.

9.3 Der adaptive Typ

Der adaptive Verarbeitungstyp nimmt Brucherlebnisse und Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz als Herausforderungen und Aufgaben wahr, die auch Chancen mit sich bringen. Sie lösen bei den Betroffenen einen Reflexions- und Lernprozess aus, bei dem neue und ungewohnte, gute und schwierige Erfahrungen, aber auch andere Sichtweisen und Ordnungslogiken als Möglichkeiten für neue Denk- und Handlungsperspektiven auf das Leben betrachtet werden. Den Perspektivenwechsel werten sie als Gewinn, denn er sprengt den eigenen Horizont. Menschen dieses Typs sind in der Regel neugierig und bereit, bisher Selbstverständliches und Vertrautes, aber auch sich selbst im Lichte einer neuen Erfahrung oder einer noch unbekannten Perspektive zu hinterfragen. Ihr Wille, das eigene Denken und Handeln entsprechend den veränderten Umständen und im Austausch mit anderen immer wieder neu zu überdenken und anzupassen, kommt ihnen auch bei der aktiven Be- und

⁴¹⁴ Foucault, Michel (2005): *Die Heterotopien/Der utopische Körper*. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert. Frankfurt am Main; ders. (1967): *Andere Räume*, in: Barck, Karlheinz (Hg., 1993): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Essays. 5. Auflage, Leipzig, S. 39.

Verarbeitung von Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen zugute. Ihre Lernbereitschaft ist ihre Strategie und Kompetenz, sie bedeutet jedoch auch Dauerveränderung und birgt zudem das Risiko, überall und nirgends dazuzugehören.

Der reflexiv-lernende Umgang mit Bruch- und Kontingenzerfahrungen, aber auch mit dem eigenen Selbst ist, wie bereits mehrfach betont, angewiesen auf Interaktion und Kommunikation. Die Gemeinschaft und der Austausch mit anderen spielen eine wichtige Rolle, denn hier werden Ordnungen immer wieder neu ausgehandelt und Subjektives erfährt im sozialen Raum Bestätigung und, sofern erwünscht, auch Korrektur.⁴¹⁵ Wo dieser lernende Austausch aber plurilateral ist, d. h. in verschiedenen (Funktions-)Gruppen gleichzeitig bzw. über unterschiedliche – religiöse und nichtreligiöse – Lebensbereiche hinweg erfolgt, beispielsweise im Austausch mit Berufskollegen, Mitgliedern der religiösen Gemeinschaft und Angehörigen einer national-ethnischen Gruppe, kommt es unter Umständen auch zu pluriformen und polydirektionalen Adaptionen des Wissenshaushalts. Es entstehen dann nicht nur Konfrontationen von unterschiedlichen Ordnungssystemen, sondern auch Veränderungen innerhalb der Ordnungslogik des Subjekts, das sich in einem nicht abbrechenden Sozialisations- bzw. Lernprozess von verschiedenen Seiten beeinflussen lässt. Je nach Ausmass seiner Offenheit für anderes und seiner Anpassungs- bzw. Abgrenzungsleistung kann es vorkommen, dass ein Individuum den Erwartungen der einzelnen Gruppen nur noch sektoriell entspricht. Das kann bei der betroffenen Person zu einem Fremdheitsgefühl führen, weil sie sich der Gruppe zwar zugehörig fühlt, aber gleichzeitig zu ihr auf Distanz bleibt.

Der adaptive Verarbeitungstyp versteht sein Leben und seine Lebensgeschichte als geformt durch den Kontext, in dem er aufwuchs. Er sieht es aber auch als gestaltbar und nicht determiniert. Insofern betrachtet er auch sein Denken und Handeln als abhängig vom Kontext, in den er hineinsozialisiert worden ist bzw. in dem er sich ansiedeln möchte, und trotzdem nicht als vorgegeben. Lernen und Verändern ist dann nicht deckungsgleich mit dem Verlust der Selbstpositionierung.

⁴¹⁵ Vgl. Mead, Goerge H. (1934): *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago; ders. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main; Greverus, Ina-Maria (1995): *Die Anderen und ich. Vom Sich Erkennen, Erkannt- und Anerkanntwerden*. Kulturanthropologische Texte. Darmstadt.

Die folgenden Darstellungen nehmen vor allem Erzählstränge und Argumentationslinien eines Interviews auf, das diesen Typ exemplarisch veranschaulicht. Sie werden aber ergänzt durch andere Interviewzitate.

9.3.1 Von Brucherfahrungen und Perspektivenwechsel – Das Narrativ der Horzonterweiterung

Das Narrativ, an dem sich der adaptive Verarbeitungstyp orientiert, ist auch ein Narrativ des lebenslangen Lernens. In seinem Licht werden die Erlebnisse und Erfahrungen der Vergangenheit, etwa in der Herkunftsfamilie oder in den Peergruppen, d. h. im Kontakt mit wichtigen Bezugspersonen während der Kindheit und Adoleszenz, als Teil des eigenen Werdens im Herkunftskontext gedeutet. Ebenso werden Erlebnisse und Erfahrungen der Gegenwart mit ihren oft schwierigen migrationsbedingten Aspekten aus der Perspektive des Lernens und Werdens begriffen. Im neuen Kontext gelten andere Regeln, im Kontakt mit anderen Menschen zeigen sich neue Wirklichkeitsauffassungen und der Sozialisationsprozess, d. h. auch die eigene Lebensgeschichte und Selbstwerdung entwickeln sich weiter, bedingt durch den veränderten Kontext und selbstgesteuert durch das eigene Verhalten.

Dieses Werden und Entwickeln, dieser Lern- und Veränderungsprozess bleibt angewiesen auf Interaktion und Kommunikation, d. h. auf Begegnungen und den Austausch mit anderen, auf die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, zum Verstehen und damit zur Intersubjektivität. Empathisches Interesse dem Anderen und Neuen gegenüber ist hier Voraussetzung. Ebenso braucht es die Fähigkeit, dieses Neue und Andere vor seinem eigenen, gewachsenen Deutungshorizont zu verstehen, denn dieser ist massgebend für die Fragen, die sich dem Individuum stellen, und für die Prämissen, von denen es ausgeht. Wo dieser Deutungshorizont ins Wanken gerät und die Prämissen nicht mehr funktionieren, muss es sich auf das Andere und Neue einlassen. Fremdverstehen gelingt ihm dann, wie Gadamer schon sagte, wenn es im Prozess der Begegnung zwischen dem eigenen Horizont und dem Bedeutungshorizont eines Gegenübers zu einer «Horizontverschmelzung» kommt, d. h. wenn es im Prozess des Perspektivenwechsels und des Sich-Einlassens zu einer Verschiebung seiner eigenen Horizontlinie bzw. zu einer Horzonterweiterung kommt.⁴¹⁶ Diese bedeutet nicht zwingend eine Nivellierung von Überzeugungen und Lebensweisen.

⁴¹⁶ Gadamer (1972), Wahrheit und Methode.

In seinen Erzählungen erinnerte sich Joaquin an seine Sozialisation in der Herkunftsfamilie und in der Kirche. Insbesondere jene Bezugs- und Lehrpersonen waren ihm in guter Erinnerung geblieben, die sich auf ihn eingelassen und ihn gleichzeitig auch herausgefordert hatten. Von seinem Vater, aber auch von Priestern hatte er gelernt, dass Reflexion zum Leben gehört und dass es gut ist, Routinen und Selbstverständlichkeiten, aber auch sich selbst zu be- und hinterfragen. Dass dazu auch die Bereitschaft zur Selbstrelativierung, zum Lernen und zur bewussten Positionierung gehörte, war seither für ihn klar. Er selbst verstand sich als reflexiv-kritischen Menschen, der auch den eigenen Glauben und die eigene religiöse Praxis immer wieder hinterfragen und lernend vertiefen wollte – ganz nach dem Vorbild des Vaters.

Joaquin	An sich hätte ich gesagt, dass meine Mutter die Leitrolle hatte in
kath.	der Religion. Sie hat uns dann zur Kirche mitgenommen und sowas.
lat.-am.	Mein Vater war meistens sehr beschäftigt. Aber je älter ich werde
	und je mehr ich darüber nachdenke, denke ich, dass mein Vater den
	tiefen Glauben hat. Ich bin manchmal erstaunt über gewisse Sa-
	chen, die er gelesen hat ... Aber ja anscheinend hat er sich damit
	wirklich beschäftigt.

Auch der mehrheitlich in Italien aufgewachsene Alessandro hatte schon in der Herkunftsfamilie gelernt, dass blinder Glauben und eine reflexionslose Glaubenspraxis keine guten Optionen darstellten. Für ihn stellten Glaube und Vernunft keine sich gegenseitig ausschliessenden Möglichkeiten zur Wirklichkeitserschliessung dar und er betrachtete Bildung, aber auch den Austausch mit anderen als gewinnbringend für den eigenen Standpunkt.

Alessandro	Auch mein Vater mochte auch die Wissenschaft sehr ... und dann
kath.	gab es immer diese beiden Visionen: Vernunft und Glaube als zwei
	miteinander verbundene Dinge, die zusammengehen ... immer
	ganz normal [...]. Diese Beziehung zwischen Glauben und Ver-
	nunft hat mir immer gefallen. Und es hat mir auch geholfen, mich
	ein bisschen mehr mit meiner Zeit auseinanderzusetzen.

So entschied ich mich, für meinen Master nach Norwegen zu gehen. Es war meine erste Erfahrung ausser Landes, und eine andere Sprache, eine andere Kultur und alles. Es war eine sehr glückliche Erfahrung, sehr gut, sehr ... es hat mir sehr gut gefallen, ich habe viele Leute gefunden, viele Leute, die mir auch viel gegeben haben. Natürlich, es war auch meine Tür zu sehen ... um zu beginnen ...

um eine andere Kultur zu sehen und zu kennen ...», weil ich immer von dort aus die Idee mag, viel Kultur zu kennen ...

Doch schon als Teenager musste Joaquin erfahren, dass diese Bereitschaft, sich mit anderen auszutauschen und sich auf andere Standpunkte einzulassen, auch ihre Kehrseite haben konnte. Erst 17-jährig, wurde er während seines Sprachaufenthalts im Ausland von seinem atheistischen Gastvater so stark herausgefordert, dass seine damals unhinterfragte und im Kreise Gleichgesinnter aufgebaute und als selbstverständlich verinnerlichte Religiosität ins Wanken geriet.

Joaquin	Mein Gastvater, der war ein Atheist. Und wir haben auch Diskussionen darüber gehabt. Und ich kann mich erinnern, ich bin damals
kath.	zur Messe gegangen allein. [...] Aber ich denke damals, diese Erfahrung ... sie war so wichtig, dass ich wirklich meine Eltern davon
lat.-am.	in Kenntnis setzen musste ... ich habe sie wirklich angerufen und gesagt, dass ich nicht mehr glaube.

Die Erinnerung an diese Situation stellte Joaquin aber im Nachhinein keineswegs negativ dar. Im Gegenteil, er rekonstruierte die Erfahrungen in positiver Weise und sah darin einen persönlichen Gewinn.

Joaquin	Ich bin glücklich eigentlich, dass ich gekommen bin nach Deutschland, weil mit diesem atheistischen Gastvater, den ich hatte, haben
kath.	wir wirklich ewig diskutiert und haben wir irgendwann mal gesagt:
lat.-am.	«Ja. Das ist dein Gesichtspunkt, und ich habe meinen Punkt, meine Ansicht, ja, und das ist deine Ansicht.» Und dann haben wir gesagt: «Das ist wie eine Flasche Wein am Ende. Wenn ich hier bin, sehe ich das Etikett, du siehst das Etikett nicht, aber dafür siehst du hinten die Beschreibung vom Wein und ich sehe sie nicht.» Und es ist eben genau so im Leben. Und wenn man einmal die Erfahrung gemacht hat, das finde ich, das ist das Interessante, man lernt, dass es immer so ist im Leben. Man ist ein Punkt und hat auch 360°-Sicht, man sieht alles. Aber man sieht nur das, was wieder reflektiert kommt. Und jemand anderes ist ein anderer Punkt, und die Reflexion, die er hat, ist eine andere. Und wenn man das verstanden hat, dann weiss man eigentlich: Okay, es kann andere geben, die irgendwie anders denken, und deswegen kann es nicht sein, dass es falsch ist. Also ich habe nicht die «göttliche Wahrheit» und sie auch nicht. Und das ist für mich das Interessanteste, was in meinem Leben passiert ist ... in Bezug auf alles, alles Mögliche. Auf die Religion und das Leben und die Weisheit und sonst was.

Zwar hatte die Konfrontation mit der antireligiösen Perspektive seines Gastvaters damals seine eigenen Anschauungen erschüttert und sogar zum Einsturz gebracht, langfristig eröffnete ihm aber gerade diese Erfahrung einen eigenen Zugang zum Religiösen. Doch auch diesen sah er nicht als statische Grösse. Vielmehr muss er in der Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven und im Austausch mit anderen Menschen bis heute immer wieder neu ausgelotet werden. In der religiösen Gemeinschaft, die er in der Schweiz über seine Freundin kennenlernte, fand er diese Möglichkeit zur Debatte und Suche – die auch eine Bedingung für sein Dabeibleiben war.

Joaquin	Aber ich glaube, die vielen Diskussionen haben mich dann letzt-
kath.	endlich dazu bewegt, dass ich dann wirklich regelmässig und ein
lat.-am.	aktives Mitglied von der Gruppe geworden bin. Wenn es nur An-
	betung gewesen wäre, dann wäre ich sicherlich nicht mehr da, nein.
	Die Messe finde ich auch interessant. Wobei ... ja, weiss ich nicht.
	Ich bin nicht ein Mensch, der jetzt also ... ich gehe schon ... ja seit
	ich bei der Gruppe bin ... aber früher war ich nicht so ein Mensch.
	Und ich würde sagen, es kommt vielleicht auch aus meiner Familie.
	Also mein Vater, von dem ich glaube, dass er wirklich einen starken
	Glauben hat, der geht nicht zur Messe [...] Also ich bin auch der
	Ansicht meines Vaters. Es reicht nicht, einfach nur zu sprechen ...
	also es muss eingebunden werden, wenn man arbeitet ... und des-
	wegen, ich fühle mich jetzt nicht schlecht, wenn ich am Sonntag
	nicht zur Kirche gegangen bin.

Die integrale Sichtweise, die mit dem Anspruch verbunden ist, dass Religiosität nicht bloss einen abgesonderten Bereich des Lebens betrifft, zeigte sich auch in Joaquins Verständnis des Verhältnisses zwischen Religion und Kultur bzw. Alltag. Seine konstruktivistische Sichtweise machte deutlich, dass er weder die Religion noch die Kultur essentialistisch oder deterministisch dachte, sondern als voneinander abhängige und miteinander verbundene Grössen verstand, die nicht an sich und für sich existieren, sondern Anteile der von Menschen gestalteten sozialen Wirklichkeiten darstellen, die immer wieder neu ausgehandelt werden und sich entsprechend im Verlauf der Geschichte verändern. Joaquin thematisierte sich selbst als Individuum, das von seiner Zeit und Gesellschaft geprägt und sich der Kontingenz dieser Prägung bewusst war. Konsequenterweise folgte er für sich als Zugewanderten die Notwendigkeit, die eigenen und für selbstverständlich gehaltenen Positionen und Sichtweisen zu be- und hinterfragen. Der Wechsel in einen anderen kulturell-nationalen

Kontext bedingte für ihn eine Begegnung mit dem und den anderen, aber auch eine reflexive Auseinandersetzung mit dem «Eigenen» und dem vielleicht «Fremden» – gerade auch im Bereich des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis.

Joaquin	Ich war religiös, weil man in Südamerika einfach religiös ist. [...]
kath.	Man zieht die Jeans an, weil die Mutter einfach die Jeans kauft. Ja
lat.-am.	und dann, man macht das nicht so ganz richtig bewusst. Auch wenn man älter ist, hat man das nicht bewusst verfolgt, sagen wir so. [...]
	Ich bin religiös gewesen, weil meine Eltern religiös waren, weil meine Umgebung religiös war. [...] Man ist früher eigentlich einfach durch Osmosis zur Religion gekommen, weil, die ganze Umgebung war religiös. Ich habe irgendwann mal dann ein bisschen mehr darüber gelernt. Und dann habe ich mich entschieden, okay ich will wirklich diese Religion weiterverfolgen ... das hat sehr viel mit den Diskussionen zu tun, sicherlich auch mit dem Alter ... Ich denke aber, wenn ich nicht nach Europa gekommen wäre, dann wäre ich in dieser Jugendgruppe in Südamerika geblieben. Und höchstwahrscheinlich hätte ich meine Religiosität dort weiter vertieft – also nahtlos weiter, ohne irgendwie Unterbrechungen zu haben. Vielleicht aber auch irgendwie nicht so in der Tiefe, weil ich denke ich hinterfrage sehr viel [...] ich würde gerne weiter so machen, also weiter vertiefen in gewissen Punkten ... Ich würde vielleicht auch gerne einmal ... ein bisschen eher deutsche Gemeinschaft finden [...] mich würde reizen von dieser anderen Sicht zu sehen. Also andere Erlebnisse zu hören und zu diskutieren.

Seine eigene kulturell-soziale Prägung stellte Joaquin nicht grundsätzlich zur Disposition, sondern betrachtete sie als Ausgangslage, als Anknüpfungspunkt für einen lebenslangen Lernprozess.

Ähnlich betrachtete auch Alessandro seine Erfahrungen in verschiedenen Ländern Europas, wo er zum ersten Mal damit konfrontiert wurde, dass die meisten Menschen um ihn herum nicht so dachten und glaubten wie er. Er realisierte, dass der Kontext in dem ein Mensch grossgeworden ist, einen grossen Einfluss auf sein Denken und Handeln hat, und dass seine eigene Prägung nicht die einzig mögliche darstellte.

Alessandro	Die Religion war wie etwas, das in meinem Leben so gut wie normal war. Etwas, über das ich nie nachgedacht habe, weil die katholische, christliche Tradition in meinem Land so alt ist, so tradi-
kath.	

tionell, so ... ähm ... wie gesagt ... verbunden mit allem, auch mit der zivilen Realität. Das ist normal. Du fragst dich fast nicht, warum du es tust ... denn es hat dich mit einer ziemlich starken Prägung zurückgelassen.

Diese Einstellung half den Befragten diesen Typs, Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen generell als Herausforderungen und nicht als Bedrohungen zu betrachten und zu bearbeiten. Sie wurden ihnen zum Anlass für ihren persönlichen Entwicklungsprozess. Seine Kompetenz des Lernens unter veränderten Bedingungen erwies sich im Aufenthaltsland als Kompetenz zur bewussten, reflexiven und situativen Anpassung. Diese bestand nicht so sehr in einer Assimilation an die vorherrschenden kulturell-religiösen Gegebenheiten, sondern in einer auf seine eigenen Bedürfnisse und Möglichkeiten abgestimmten Problemlösungsorientierung. Nicht der Rückzug auf vertrautes Terrain bzw. in die eigene Komfortzone der Erinnerungen, einer schützenden Gemeinschaft oder einer alles inkludierenden Deutungsmatrix, sondern die aktive und den Umständen angepasste vieldimensionale Bearbeitung von neuen Erlebnissen und Erfahrungen war die Strategie. So organisierte etwa Joaquin in Deutschland, seinem ersten Arbeitsort in Europa, wo er sich einsam gefühlt hatte und ihm eine kirchliche Anbindung nicht gelingen wollte, eine Gruppe von Latinos. Mit diesen konnte er zwar nicht seinen christlichen Glauben teilen, aber er nutzte die Gelegenheit, sich mit den muslimischen Landsleuten auszutauschen. In der Schweiz schliesslich entschloss er sich, in einer spanischsprachigen christlichen Gruppe mitzumachen, um auch seinen katholischen Glauben pflegen zu können. Seine Teilnahme bedeutete jedoch keine vollständige Identifikation mit der Gruppe. Immer wieder versuchte er, über den Tellerrand zu blicken, und befasste sich mit der Schweizer Kultur und Kirche ebenso wie mit anderen Religionen und Kulturen.

9.3.2 Aus «kulturellen Glocken» ausbrechen – Kontextualisierung

Der adaptive Verarbeitungstyp betrachtet das Leben in Veränderung und Bewegung als Normalfall, auch wenn vieles darin nicht wirklich zur Disposition steht. Die kulturelle Herkunft und soziale Prägung, die genossene Erziehung und die eigenen Einstellungen und Positionierungen im Leben werden als ge-

wachsene und stabile, aber gleichzeitig auch modellierbare Tatsachen betrachtet und gehandhabt. Joaquin lieferte dafür eine philosophisch anmutende Erklärung:

Joaquin	Ich bin der Meinung, wenn man wächst, wenn man geboren wird,
kath.	man hat so was wie eine unsichtbare Glocke. Wenn man ein Baby
lat.-am.	ist, ist die unsichtbare Glocke vielleicht die Wiege, oder? Das ist
	alles, man kann nicht richtig sehen. Man riecht nur die Mutter und
	so. Wenn man ein bisschen grösser wird, ist es das Zimmer, das
	Haus. Später, wenn man im Kindergarten ist, dann sind es der Kin-
	dergarten und die Freunde dort ... und die Glocke erweitert sich
	immer. Aber diese Glocke hat gewisse Regeln. Also es ist wirklich
	wie eine Glasglocke, die oben ist. Wenn man jugendlich ist, dann
	versucht man die Glocke eigentlich zu brechen, in der Pubertät ja.
	Man setzt sich gegen die Eltern, will einzelne Regeln brechen. Die
	Glocke erweitert sich, aber immer noch innerhalb der kulturellen
	Gegebenheit oder der gesellschaftlichen Normen, sagen wir so.
	Man kann auch etwas Umgekehrtes machen, auch gegen die Ge-
	sellschaft, ist egal. Aber man folgt trotzdem gewissen Regeln.

Er sah den einzelnen Menschen nicht als Ausgelieferten, vielmehr als denkendes und handelndes Subjekt, das durchaus in der Lage ist, mit seinen biographischen Variablen zu jonglieren. Im Sinne der von Alheit geprägten Biographizität betrachtete er den Menschen als Lernenden, der sein Leben in den Kontexten, in denen er es verbringt, immer wieder neu auszulegen vermag. Ähnlich berichtete auch Alessandro von seinen Erfahrungen unter veränderten gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen:

Alessandro	Ich muss sagen, dass ich es in gewisser Weise sehr schockierend
kath.	fand, weil ich mich zum ersten Mal in Situationen befand, in denen
	ich ... in Konfrontation. Du bist immer im normalen Kontext deines
	Lebens und zu einem bestimmten Zeitpunkt, plötzlich siehst du,
	dass dies nicht normal ist. Es ist nur eine Projektion deiner Wohn-
	ung [deiner Gewohnheit von Zuhause]. Und auf der einen Seite
	ist das gut, denn es ist wie der Eintritt ins Erwachsenenleben [...]
	Ich fing an, Themen aus einem anderen Blickwinkel zu sehen, sa-
	gen wir, es gab eine andere Diskussion.

Aus dieser Perspektive zeigte sich den Betroffenen das eigene Leben im jeweiligen Kontext, in dem sie es verbrachten, als gestaltbar und veränderbar.

Es war ihnen dabei auch bewusst, dass diese Gestaltbarkeit ihre Grenzen hatte, denn der strukturelle, gesellschaftliche Rahmen, in dem sie sich bewegten, stellte eine begrenzte Anzahl von Möglichkeitsräumen zur Verfügung. Als gesellschaftliche Ordnung mit eigenen Gesetzmässigkeiten und Konventionen war er nicht zu hintergehen.⁴¹⁷

Joaquin	Aber jeder hat so seine Glocke, würde ich sagen. Wenn man älter
kath.	wird, dann erweitert sie sich. Man reist hin und her und die Glocke
lat.-am.	erweitert sich jedes Mal mit jeder neuen Erfahrung, die man hat. Und ich finde, das Interessanteste, was ich je in meinem Leben gemacht habe ist, dass ich mit 16, 17 Jahren wirklich im Austauschprogramm nach Deutschland gekommen bin. Ich habe damals nicht meine Glocke erweitert, sondern ich bin wirklich aus der Glocke rausgenommen worden. Dann bin ich irgendwo in eine neue, in eine andere Glocke eingesteckt worden, wo, die Prioritäten anders waren. Pünktlichkeit ist hier wichtig, also ... in Südamerika ist es wichtig, wenn man rausgeht und den Nachbarn sieht, dass man den Nachbarn begrüsst, nicht dass man pünktlich ist. [...] Die Prioritäten sind ein bisschen ... also die Werteskala, die eine Gesellschaft oder eine Familie hat ... Das Interessanteste im Leben ist eigentlich, dass man merkt, dass man da herauspringen kann. Und dass es etwas anderes gibt. Andere Glocken. Und als ein Migrationsmensch man merkt auch irgendwo einmal, dass man hier lebt, und nicht dort ja. Weil das Leben auch weitergeht. Also dort geht es auch weiter. Wenn man zurückgeht, es ist nicht mehr das gleiche. Also, wenn ich zurück in meine Heimatstadt gehe, dann sprechen die Leute anders. Sie haben andere Worte, sie haben neue Worte, die ich nicht benutzt habe. Wenn ich dann hinkomme, ich bin nicht mehr der, der ich war ... Tja, das ist einfach so, das ist das Leben, das ist das Schöne.

Es zeigte sich hier ein adaptiver Verarbeitungstyp, der, wie die anderen Typen auch, sein Leben in verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereichen verbrachte und gleichzeitig unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten angehörte und mit ihren je eigenen Regelwerken jonglierte. In der Konfrontation mit unterschiedlichen Systemlogiken und in der Interaktion mit unterschiedlichen Menschen beleuchten die Befragten ihre biographische Geschichte aber nicht primär aus einer explizit religiösen oder kulturell-sozialen Perspektive.

⁴¹⁷ Alheit (2003), Biographizität als Schlüsselqualifikation. Vgl. dazu Apitzsch (1990), Migration und Biographie, S. 60–72; Alheit (2010), Identität oder Biographizität, S. 242.

Sie suchten nach einer integralen Perspektive, die dem Verständnis des Daseins, des eigenen Geworden-Seins bzw. Werdens und Veränderns entsprach.

Dabei relativierten sie Eigenes wie Anderes, ohne am Ende vor einem dekonstruierten Nichts zu stehen. Die Überzeugung vom lebenslangen Lernen führte nicht in den Selbstzweifel oder in eine Anpassungsmanie, sondern in einen Prozess der wohlüberlegten Suche nach einer Passung von Eigenem und Anderem oder einer begründeten Verwerfung des einen oder des anderen.

Joaquin	Okay, es kann jemand anderes geben, die irgendwie anders denken,
kath.	und deswegen kann es nicht sein, dass es falsch ist. Also ich habe
lat.-am.	nicht die «göttliche Wahrheit», und er auch nicht. [...] Und das
	würde ich gerne, dass das meine Kinder auch lernen. Aber das ist
	etwas, was man schwer beibringen kann, finde ich. Man muss es
	erleben.

Alessandro	Ich traf Leute aus..... Russland, ich traf Muslime, ich fand.... und
kath.	alle... es ist nicht so, dass sie Recht hatten, sie hatten, genau wie,
	ich ihre «normale» Denkweise zu einem bestimmten Thema und
	mir wurde klar, dass man, wenn man zusammen gehen will, auch
	die Gründe der anderen sehen muss.

9.3.3 Veränderung als aktiver Lernprozess

In seiner eigenen Art ist der adaptive Verarbeitungstyp auch ein Veränderungstyp und darum dem transformativen Typ ähnlich. Anders als jener orientiert sich der adaptive Typ jedoch nicht an einem religiösen Narrativ, d. h. er überhöht seine alltäglichen Erlebnisse und Erfahrungen nicht im Hinblick auf Transzendenz bzw. deutet sie nicht primär religiös. Vielmehr sieht er den kulturell-sozialen Kontext, in den hinein er sozialisiert worden ist bzw. in dem er neu Fuss fassen will, als Raum, in dem auch seine religiöse Orientierung entstanden ist und sich laufend verändert. Aus dieser Aussenperspektive vermag er sich von vermeintlich Gegebenem zu distanzieren oder eine andere Perspektive neu zu verstehen und für sich zu erschliessen. Gerade in der Interaktion und Kommunikation mit anderen eröffnen sich ihm neue Denk- und Verhaltensmöglichkeiten, die er selektiv und situationsangemessen nutzen kann. Der

adaptive Verarbeitungstyp ist ein lernender Typ.⁴¹⁸ Er orientiert sich am Paradigma des lebenslangen Lernens, für dessen Umsetzung er die nötigen Kompetenzen aufgrund seiner Sozialisation bereits mitbringt, für deren Ausbau er jedoch auch Motivation und Engagement braucht.

9.3.4 Das Subjekt zwischen Reflexion und sozialem Austausch

Die oben bereits gestellte Frage, ob die Dauerreflexion institutionalisierbar ist, gilt es hier zu erweitern um die Frage: Ist Dauerreflexion gruppentauglich oder bewirkt sie letztlich Illoyalität? Kann eine reflexiv-individualisierte bzw. subjektivierte Religiosität, die sich immer nur selektiv mit vorgegebenen Inhalten und Strukturen identifiziert, in einer Gruppe gelebt werden, die durch den Konsens ihrer Mitglieder über geltende Normen, Wertevorstellungen, Ziele und Rollenverteilung zusammengehalten wird? Die Tatsache, dass Joaquin sich in der religiösen Migrationsgemeinschaft zuhause fühlte, weil er dort den Austausch fand, den er sich wünschte, würde die Antwort von Schelsky⁴¹⁹ auf seine Frage der Institutionalisierbarkeit von Dauerreflexion unterstützen:

Joaquin kath. lat.-am.	Sehr interessant fand ich eigentlich die Gespräche hier mit der Gruppe. Das fand ich sehr gut. Also, wie die Themen verteilt werden, wie die Organisation ist, wie die Diskussionen sind. Ich muss dazu sagen, von dem Programm ... ich, bis jetzt ... ich weiss nicht ob sich das jemals ändern wird ... es gibt gewisse Sachen, die mich wirklich interessieren. Also ich kann nicht sagen, dass ich für alles gleiches Interesse habe. Also wirklich, das Sprechen über den Glauben. Das ist etwas, was mich wirklich interessiert. Anbetung ... das ist, sagen wir, das Allerletzte. Das kann ich ... ich habe keinen Bezug dazu ... Für mich ist wirklich interessant die Lehren zu besprechen, ein bisschen besser zu verstehen, woher es kommt, wie es dazu gekommen ist ... Und ich, ich glaube die vielen Diskussionen, genau diese sind es, die mich dann letztendlich dazu bewegt haben, dass ich dann wirklich regelmässig und ein aktives Mitglied von der Gruppe geworden bin.
------------------------------	--

⁴¹⁸ Vgl. Krech, David R. & Crutchfield, Richard S. (1992): Grundlagen der Psychologie. Weinheim/Basel, S.7.

⁴¹⁹ Schelsky (1957), Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, S. 153–174.

Die Frage, ob und wie eine christliche Gemeinde den Glauben vor dem Hintergrund der Dauerreflexion als einer ihrerseits institutionalisierten Form der Reflexion und Relativierung von Vorgegebenem institutionalisieren, d. h. in eine Form mit anerkannten und für alle gültigen Regeln überführen kann, beantwortet Schelsky mit dem Argument der «Gesprächskultur». Diese Gesprächskultur, die beispielsweise an christlichen Akademien, Tagungen, in Gesprächskreisen oder in Beratungen gepflegt werde, dränge mehr und mehr die herkömmlichen religiösen Sozialformen zurück. Schelsky glaubte, dass Gemeinschaft immer erst hergestellt wird und Verbindlichkeiten nicht vorausgesetzt werden können. Wo eine Organisation aber eine Dialogkultur ermöglicht und unterstützt, kann sie beim Subjekt sogar Verbindlichkeitsgefühle erzeugen. Diese emotionale Bindung hilft den Involvierten dann, wie auch bei Joaquin deutlich wurde, über manches hinwegzusehen, was ihnen in der Organisation nicht entspricht oder behagt.

Indem nun die Unterschiedlichkeit der individuellen Bedürfnislagen und Motivquellen in ein generelles und auch normatives Ansinnen der Gesprächsbereitschaft einmündet, wird auch Unterschiedlichkeit institutionalisiert und sozialisiert. Und obschon die Dauerreflexion sich den sozialen Objektivierungen immer wieder entzieht und die über die Gesprächskultur hergestellte Glaubensgrundlage letztlich instabil und vorübergehend bleibt, kann das Gespräch, als dauerhaftes Ordnungsprinzip, die schnellen Wandlungen der individuellen Glaubensvorstellungen auffangen: Wenn wieder einmal nicht klar ist, was eigentlich die gemeinsame Glaubensgrundlage ist, kann man immer noch und immer wieder an die Bereitschaft appellieren, sich darüber einig zu werden.⁴²⁰

Der adaptive, lernende und reflexive Typ scheint diese Beobachtungen und Thesen in vielerlei Hinsicht zu bestätigen.

9.3.5 Evolutionäre Religiosität – integrative Perspektive auf das Leben

Der adaptive Verarbeitungstyp versteht seine Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen als Ausgangslage und Anlass für Veränderungen und Entwicklungen, auch wenn diese nicht immer gelingen. In ihnen kommt der Religion funktional zwar ein Platz zu, jedoch kein bevorzugter. Als wichtiger

⁴²⁰ Ebd.; Wöhrle, Patrick (2015): Zur Aktualität von Helmut Schelsky. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden, S. 53–60.

Sozialisationsfaktor ist sie wie andere Faktoren auch – und in Interaktion mit diesen anderen Faktoren – am Werden, Denken und Handeln einer Person beteiligt. Damit wird sie zu einem wichtigen Bestandteil des Entwicklungsprozesses dieses Menschen, geprägt durch den gesellschaftlichen Kontext, in dem er lebt. Gleichzeitig ist Religion, gesellschaftlich vermittelt, individuell erschliess- und gestaltbar, d. h. die persönliche Religiosität eines Menschen bleibt eine prozesshafte Grösse. Sie ist nicht statisch und kein Persönlichkeitsmerkmal, das ihm anhaftet. Sie entwickelt sich mit ihm, im Rahmen seiner Biographie. Religion und Kultur werden so betrachtet zu relationalen Grössen und die eigene Religiosität zu einem integralen Teil der Biographie und des Selbstverständnisses eines Menschen. Das bedeutet, wie weiter oben beschrieben und wie auch Joaquin deutlich machte, dass der lernende Mensch seine Entwicklung steuern und gestalten kann, dass er dafür aber auf Interaktion und Kommunikation angewiesen bleibt.

9.3.6 Die reflexiv-interaktionistische Religiosität der Selbstentwicklung

Der Be- und Verarbeitungsmodus des adaptiven Typs orientiert sich weder an einem explizit religiösen Zugehörigkeitsnarrativ noch an einem exklusiven religiösen Deutungsmuster oder an subjektiven religiösen Erfahrungen. Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen werden von ihm, wo sie nicht existentiell bedrohlich werden, grundsätzlich positiv konnotiert – weil sie bearbeitbar und in der Regel für seine Persönlichkeitsentwicklung bereichernd sind (Horizonterweiterung).

Der adaptive Typ ist primär ein reflexiv-individualistischer Typ, der für seine Reflexionen andere braucht, den geeigneten sozialen Raum aber selbst aussucht. Individualität, auch in der eigenen Religiosität, wird in der Begegnung und durch den Austausch mit anderen erst ermöglicht.

Es ist davon auszugehen, dass die bei diesem Typ manifeste Fähigkeit zur kognitiv-reflexiven Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte in Zusammenhang mit bildungsbedingten Lernkompetenzen steht. Diese befähigen ihn einerseits, Erlebtes und Gegenwärtiges deutend zu kontextualisieren, zu dekonstruieren und als kontingente Elemente seiner Lebensgeschichte zu verstehen und zu akzeptieren. Andererseits helfen sie ihm, seine Biographie durch gezieltes Selbstmanagement zu steuern.

Es ist weiter zu vermuten, dass dieser Typ nicht an eine bestimmte Konfession oder eine bestimmte Religiositätsform gebunden ist, auch wenn er in den vorliegenden Daten im katholischen Umfeld anzutreffen war. Er kann sich aber wohl nur entfalten, wenn der soziale Rahmen, sprich die religiöse Gemeinschaft, in der er sich bewegt, ihm den nötigen Raum gibt.

9.4 Der akzeptierende Typ

9.4.1 Von Brucherfahrungen und Zielorientierung – Das Narrativ der Normalität

Wo Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen als Normalität, als Bestandteil des menschlichen Daseins betrachtet und hingenommen werden, ist für ihre Be- und Verarbeitung auch keine eigene Erklärung nötig und darum auch keine Deutung, die Bezug auf eine ausseralltägliche Wirklichkeit nimmt. Der akzeptierende Typ stellt sich den Ereignissen, über die er selbst nicht verfügen kann, nimmt sie als gegeben an und versucht, das Beste daraus zu machen. Er hat gelernt, sie weder wegzuerklären noch sie zu ignorieren oder daran zu verzweifeln, auch wenn sie mitunter mit Schmerz und Sorgen verbunden sind. Die Strategie des akzeptierenden Typs im Umgang mit solchen Brucherlebnissen und Kontingenzerfahrungen besteht aus einer Mischung zwischen innerem Arrangement und pragmatischem Handeln – zur Optimierung der eigenen Situation und Befindlichkeit.

Die Religion als Kontingenzenbewältigung steht bei diesem Verarbeitungstyp nicht im Vordergrund. Nach religiösen Deutungen, die das Unverfügbare kontrollierbar und das Unbestimmbare bestimmbar machen, wird weder gesucht, noch stehen sie dem Individuum zum Gebrauch zur Verfügung. Die Abwesenheit von semantischen Strategien, die Bezug auf Transzendentes nehmen, bedeutet jedoch nicht automatisch die Abwesenheit von Handlungsstrategien im Umgang mit Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen. Für solche Erfahrungen braucht der Mensch, wo er sie nicht systematisch ignoriert, nämlich eine Strategie, denn sie unterbrechen den «courant normal» des Alltags, durchkreuzen Lebensentwürfe, hinterlassen mitunter auch Lücken und verlangen nach einer Reaktion.

Da der akzeptierende Typ im Datenmaterial nicht breit vertreten war, folgen die Darstellungen den Erzählsträngen und Argumentationslinien einer Person, die den Typ anschaulich repräsentiert.

9.4.2 Die Devise «So ist das Leben» – Zielorientierung und Gelassenheit

Das strategische Prinzip des akzeptierenden Typs im Umgang mit Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen zielt nicht auf die Warum-Frage und die anschliessende Suche nach einer sinnhaften abschliessenden Antwort. Es folgt eher dem Motto: «So ist das Leben» und impliziert damit zwei Dinge: Kontingenzerfahrungen sind eine anthropologische Konstante und das Leben nimmt mit und trotz ihnen seinen Lauf.

Natürlich kann die Haltung der Akzeptanz gegenüber Bruch- und Kontingenzerfahrungen auch einer religiösen Grundhaltung entsprechen. Diese Grundhaltung bekommt dann eine fatalistische Note, wenn die Person das Leben mit seinem Verlauf als Resultat eines unabänderlichen göttlichen Willens bzw. als Fügung des Schicksals betrachtet. Wo aber die Grundannahme einer transzendenten Instanz hinter allem den handelnden Menschen als Gestalter und Lenker seines Lebens nicht ausschaltet, zeigt sie keine deterministischen Züge. Sie muss aber vom Individuum auch nicht bemüht werden und bleibt entweder im Hintergrund und für das alltagspraktische Tun und Entscheiden irrelevant oder wird punktuell erinnert und als Halt und letzte Sicherheit «im Off» wahrgenommen.

Wenn Almira ihre Kontingenzerfahrungen mit der Aussage kommentierte, «So ist das Leben», machte sie deutlich, dass ihre Umgangsweise mit Diskontinuitäten, Brüchen und Ungewissheiten keine explizit religiöse war. Beim Erzählen bezog sie Erlebtes und Erfahrenes nicht auf eine ausseralltägliche Wirklichkeit bzw. auf eine transzendente Instanz, um sie von dort her sinnhaft in die eigene Lebens- und Weltauffassung bzw. in die eigene Biographie zu integrieren. Ihre Perspektive auf das Leben und die damit verbundenen Entscheidungen und Handlungen waren darum nicht explizit religiös motiviert und legitimiert. Der Lebensentwurf der älteren Spanierin machte deutlich, dass die Perspektive, von der her sie dachte und handelte, die Perspektive war, die sie schon vor Jahrzehnten zur Migration bewegt hatte: Es gibt Umstände im Leben, auf die der Mensch keinen Einfluss hat, und trotzdem bleibt er handlungs-

fähig. Als sie damals als junge Frau realisierte, dass es für sie in Spanien keine Möglichkeiten mehr gab, ihre Vorstellungen von einem guten Leben zu verwirklichen, akzeptierte sie diese Umstände und suchte gleichzeitig nach einer Alternative. Sie fand sie in der Migration und wollte nach Deutschland. Doch auch das Land ihrer Wahl blieb ihr verwehrt, ohne dass sie etwas dagegen tun konnte. Als Arbeitsmigrantin kam sie dann in die Schweiz und akzeptierte auch das, ohne ihr Ziel aufzugeben.

Almira	Es ist nicht so grosszügig gewesen damals in den 70er Jahren [in
kath.	Spanien]. Darum habe ich gedacht, ja wir wandern einfach aus nach
span.	Deutschland. Er [der Ehemann] wollte nicht, aber ich hab's einfach
	irgendwie auf die Beine gebracht Und dann haben wir uns angemel-
	det bei der spanischen Auswanderungsanstalt zum Auswandern ins
	Deutsche hinaus in den 70ern, also 69. Und dann hat es geheissen,
	nein, wir haben jetzt keinen Platz für Deutschland aber für die
	Schweiz. Und dann sind wir in die Schweiz gekommen.

Hier erlebte sie einen Alltag, der geprägt blieb von Ereignissen und Situationen, die sie sich anders gewünscht hatte. Die Erfahrung von Kontingenz und Unverfügbarkeiten war auch in der Schweiz präsent und dem Ziel, mehr Zeit und Geld zum Leben zu haben, kam sie nur in ganz kleinen Schritten näher.

Almira	Ja, also finanzielle Gründe waren es schon ein wenig, aber dann
kath.	hätte mein Mann in Spanien allein mehr verdient als wir beide da.
span.	Wir hatten, als wir auf die Alp gekommen waren, 350 Franken zu-
	sammen. Mein Mann hätte in Spanien damals etwa 5- fast 6000 Pe-
	setas verdient, das wäre ein wenig mehr gewesen. Aber für mich ist
	es wichtig gewesen, dass wir uns ein bisschen besser kennenlernen,
	dass wir zusammenstehen ... In Spanien ist es die Krise gewesen
	und für mich war wichtig, dass mein Mann, ja dass wir da miteinander
	da ein wenig etwas haben [...] es ist überall etwas, oder, es ist
	überall etwas [...] Ja, so läuft das Leben und die Migration ist nicht
	immer einfach. Aber mir geht's jetzt momentan gut und ich denke
	immer, die Hauptsache ist, wie dass wir gesund sind.

Dass nach der ersten Phase der Konsolidierung das Familienglück mit der Übersiedlung der Kinder in die Schweiz nicht vollendet werden konnte, war wohl die bitterste Pille für Almira. Doch auch diese wurde geschluckt.

- Almira
kath.
span. Meine Kinder sind in Spanien gewesen bis 16 und dann sind sie in die Schweiz gekommen und sind auch ein paar Jahre dagewesen. Aber denen hat es nicht gefallen und sie sind wieder zurückgegangen [...] Von allen, die einfach auswandern müssen von allen, dass wünsche ich allen von Herzen, dass sie nicht die Kinder zurücklassen müssen, weil das ist hart. Die Kinder zurücklassen und dann kommst du in ein fremdes Land, wo du die Sprache nicht hast, wo du die Leute nicht kennst. Du weisst nicht, wen du noch triffst und ja es gibt viele Faktoren, wo wenn wir die Koffer eingepackt haben, haben wir nicht gewusst was, wo, wie. Ja, so ist es das Leben, ja. Es ist es sind keine einfachen Zeiten gewesen, wenn Sie mich fragen. Dann mit den Kindern telefoniere ich regelmässig – auch mit den Enkelkindern. Und eben, sie kommen jetzt an Weihnachten und Silvester kommen sie. Leider nur für eine Woche aber immerhin etwas. Und sonst, wir gehen einfach meistens zwei Mal im Jahr gehen wir hinunter.

Sie akzeptierte die Situation und bemühte sich, immer wieder von ihrem eigentlichen Ziel her zu denken, den Fokus auf das Positive zu lenken, auf das, was jetzt gut oder besser war als vorher, und aus der momentanen Situation das Beste zu machen.

- Almira
kath.
span. Aber gibt so viele Faktoren, die mir dort unten nicht passen. Zum Beispiel die Spitäler, die Ärzte und wie die Leute dort unten leben. Ich weiss es nicht, also zum Beispiel die Spitäler ... ich denke immer, wenn man mal krank wird dort unten ... du siehst so viele Leute in den Korridoren drinnen und wie die die Türen zuschlagen, es sind einfach kleine Sachen, die mich einfach stören [...] Ich gehe dorthin in den Ferien. Aber nach drei, vier Wochen habe ich schon genug ... da hat jedes sein Leben und ich denke, wir müssen unser Leben haben, oder?

Ihre akzeptierende Haltung und ihre gleichzeitige Konzentration auf ein Lebensziel ermöglichten es Almira, die schwierigen Erfahrungen nicht nur auszuhalten, sondern auch zu kompensieren. Auch im Rückblick auf die vergangenen Jahrzehnte glaubte sie noch an ihre Lebensziele und sah im eingeschlagenen Weg die richtige Wahl. Das Leben in der Schweiz gab ihr die Sicherheit, die sie sich immer gewünscht hatte und von der sie nun profitierte: Eine sichere Rente und ein verlässliches Gesundheitswesen waren für sie gerade im Hinblick auf das Alter eine tröstliche Sache.

Almira kath. span. Für uns, für die Ausländer ist wirklich das Leben nicht immer einfach. Aber es ist auch nicht unten einfach. In der Heimat ist es auch nicht einfach, wenn man jetzt sieht, die Krise, die wir da unten haben [...] wir haben immer einfach unseren Zahhtag bekommen, wir sind jeden Tag arbeiten gegangen und wir haben gewusst am Ende vom Monat bekommst du den Zahntag. [...] Stehst auf, gehst arbeiten, bekommst Ende Monat deinen Zahntag [...] und ich denke immer, die Hauptsache ist, dass wir gesund sind, das ist für mich sehr wichtig, Gesundheit ist sehr wichtig [...] Wir sind zufrieden mit dem, was wir haben. Mit einer kleinen Wohnung, kein Geschirrspüler, nichts, aber ich kann von Hand abwaschen, das macht mir nichts aus ... ja ein kleines Autochen haben wir auch ... und unsere Kinder, wenn sie vielleicht dann noch etwas brauchen, dass man vielleicht noch einen Fünfliber geben kann ...

Almira orientierte sich in ihrer pragmatischen und genügsamen Herangehensweise an Vorstellungen vom guten Leben, die sich während der wirtschaftlich schwierigen Zeiten der 1970er Jahre in Spanien bei ihr, wie bei vielen anderen, entwickelt hatten. Darauf hatte sie sich fokussiert und an diesen Vorstellungen und Zielen bemass sie rückblickend ihr Leben. Die während der Kindheit erlernte Religiosität, die im Spanien jener Zeit eine unhinterfragte kollektive Praxis darstellte, die sie als Individuum aber nie selbst erschliessen konnte, blieb eine statische Grösse im Hintergrund. Als Reminiszenz ihrer Sozialisation konnte sie die Religiosität als Ressource im Alltag bzw. zur Be- und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen nicht aktivieren und ihre religiöse Praxis reduzierte sich auf gelegentliche Kirchenbesuche oder das Anzünden einer Kerze, die vielleicht Ausdruck einer inaktiven religiösen Grundannahme war, wie sie weiter oben beschrieben wurde. Der kulturell-religiöse Kontext der Schweiz gab ihr offensichtlich auch keinen Anlass für eine andere Entwicklung bzw. eine Revitalisierung oder Aktivierung eines in den Hintergrund getretenen religiösen Repertoires. Mit anderen Worten, für Almira trifft wohl zu, was für die religiöse Entwicklung von Migrant*innen in einem säkularen und religiös distanzierten Kontext oft angenommen wird: Mit der zunehmenden zeitlichen Distanz zur Herkunftsgesellschaft gleichen sie sich dem religiösen Mainstream des Aufenthaltslandes an.⁴²¹ Für Zugewanderte in die Schweiz bedeutet diese Annahme, dass ihre Religiosität hier zunehmend an Bedeutung verliert.

⁴²¹ Vgl. Diehl, Claudia & Koenig, Matthias (2013): Zwischen Säkularisierung und religiöser Reorganisation – Eine Analyse der Religiosität türkischer und polnischer Neuzuwanderer in Deutschland, in: KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 65, S. 235–258.

9.4.3 Veränderung als Ziel und Nebeneffekt

Der akzeptierende Verarbeitungstyp ist nicht passiv im Umgang mit den Herausforderungen und Schwierigkeiten des Alltagslebens. Almira war ein gutes Beispiel dafür. Ihre Selbstwirksamkeitsüberzeugung schien ausgeprägt und konzentrierte sich auf ihre Lebensziele. Bei der Erzählung ihrer Lebensgeschichte war sie nicht so sehr auf eine umfassende sinnstiftende Integration der einzelnen Ereignisse in ein zusammenhängendes Ganzes bedacht. Diskontinuitäten und Brucherfahrungen mussten nicht um der Ganzheitlichkeit willen aufgelöst werden. Sie erzählte ihre Lebensgeschichte aus der Perspektive der Arbeitsmigrantin, deren Ziel ein bestimmtes war. Die familiären Opfer, die sie dafür erbringen musste, das Heimweh ihres Ehemannes und die Erniedrigungen durch ihre Chefin, die sie aushalten musste, wurden benannt, ohne ihre Problematik erklärend aufzulösen. Sie konzentrierte sich auf ihr Ziel und rekonstruierte den Weg dorthin. So blieben etwa die Trennung von den eigenen Kindern oder der langjährige Rückkehrwunsch des Ehemannes im Raum stehen und ebenso die damit verbundenen Emotionen. Sie gehörten zu ihrem Leben, waren Teile ihres Lebensverlaufes, mit denen sie sich arrangieren musste, wollte sie ihr Ziel weiterverfolgen. Die damit verbundenen Rahmenbedingungen hatte sie akzeptiert und gelernt, das Bestmögliche daraus zu machen und das Positive zu sehen.

Almira	Ich passe mich einfach den anderen an [...] Ich bin zufrieden so.
kath.	Also ich brauche, ich bin ein Mensch, der nicht viel braucht, und
span.	das, was ich brauche, das habe ich.

Trotzdem oder gerade deshalb war Veränderung bei Almira ein zentrales Thema. In jungen Jahren hatte sie die Veränderung gesucht, der Wunsch danach wurde zum Auslöser für die Migration. Der Wunsch nach einem besseren Leben motivierte sie denn auch, immer wieder mit neuen und veränderten Umständen klarzukommen, sich neu zu orientieren, anzupassen und sich dem vermeintlich Gegebenen nicht einfach zu ergeben, sondern zu unterscheiden zwischen jenen Umständen, die, wenn auch nur durch einen Kontextwechsel, verändert werden konnten, und jenen Gegebenheiten, mit denen es sich zu arrangieren galt. Sie passte sich immer wieder an, klammerte sich an die Errungenschaften und meisterte viele schwierige Situationen. Das transformative Element prägte auch ihr Leben, Veränderung war zur Selbstverständlichkeit ge-

worden wie die Kontingenzerfahrung auch. Doch so wie sie die Erfahrung von Kontingenzen nicht religiös überhöhte bzw. zu deuten versuchte, so legitimierte sie auch die intendierte und unumgängliche Veränderung des eigenen Denkens und Handelns nicht religiös. Religiöse Deutungsmuster standen ihr dafür nicht zur Verfügung – sie suchte auch nicht danach.

9.4.4 Religiöse Orte und Symbole als Reminiszenzen und Gelegenheitspraxis

Almira hatte im Laufe ihres Lebens die Religiosität als besonderen Bereich ihres Lebens ausdifferenziert. Das Religiöse fristete ein marginalisiertes Dasein in ihrem Denken und drängte sich im täglichen Tun nicht hervor. Auch in der Lebensgeschichte kam ihm nicht viel Aufmerksamkeit zu. Der Blick auf das Leben erfolgte aus einer anderen Perspektive. Die Errungenschaften der eigenen Arbeit und die gesicherte Lebensgrundlage in der Schweiz sollten deutlich machen, dass sie ihr Lebensziel erreicht hatte.

In einem katholischen Land geboren und katholisch erzogen, fühlte sich Almira aber dennoch der katholischen Kirche zugehörig und bezeichnete sich auch als gläubig.

Almira	Weiss es auch nicht, vielleicht das Glaube oder ich weiss es auch
kath.,	nicht, das Vertrauen einfach in jemand, ich weiss es auch nicht, ist
span.	einfach schwierig beurteilen, ist einfach schwierig also ich hab
	schauen immer von Tag zu Tag oder und das Leben ist nicht immer
	einfach.

Doch jenseits eines diffusen Gottesglaubens und eines institutionellen Zugehörigkeitsgefühls, dem sie mit gelegentlichen Kirchen- und Gottesdienstbesuchen und rituellen Handlungen Ausdruck verlieh, blieb sie religiös sprachlos und passiv. Eine aktive Beschäftigung mit dem religiösen Erbe aus der Kindheit schien ihr unmöglich und auch unnötig. Dennoch verband sie das Religiöse am Rand des alltäglichen Tuns mit einem Gefühl des Aufgehoben-Seins.

Almira	Ja, das ist einfach schwer zu beurteilen. Ich glaube, dass es einen
kath.	Gott gibt. Ich glaube, dass die Menschen nicht vom Nichts kommen
span.	und wieder gehen. Wir sind immer nur da, denk ich immer, als Besucher. Ja, viel mehr Glaube ... ja, ich habe einfach wenig Erfahrung mit der Bibel [...] Eben für mich ist es wichtig ... einfach zu

gehen oder wenn ich in eine Stadt oder ein Dorf gehe und dann sehe ich eine Kirche, ich gehe noch schnell dort hinein, eine Kerze anzünden ... beten noch fünf Minuten und eine Kerze anzünden und dann gehen wir wieder ... das ist für mich einfach, ich fühle mich einfach wohl dort drinnen.

9.4.5 Marginale Religion – zielorientierte Perspektive auf das Leben

Bei diesem Typ spielte die Religion eine marginale Rolle. Das Alltagsleben wurde primär aus einer nichtreligiösen Perspektive betrachtet, gedeutet und gestaltet. Religiöse Deutungsmuster zur sinnhaften Be- und Verarbeitung von Brucherfahrungen standen weder zur Verfügung noch wurden sie gesucht. Die Religiosität übernahm darum keine orientierende oder handlungsrelevante Funktion im Alltag.

An dieser Stelle der Beobachtungen stellt sich die berechnete Frage, ob der akzeptierende Verarbeitungstyp tendenziell ein religiös passiver Typ ist bzw. ob die marginalisierte Religion eine naheliegende Folge der akzeptierend-pragmatischen Umgangsweise mit Brüchen und Kontingenzerfahrungen darstellt. Da das Datenmaterial zu diesem Typ nicht umfangreich genug ist, um diese Frage fundiert zu beantworten, kann hier nur gemutmasst werden. Es scheint jedoch plausibel, dass Personen, die keinen Bedarf an transzendenzbezogenen Bearbeitungsformen von Kontingenzerfahrungen haben, dem Sinnssystem Religion in ihrem alltäglichen Denken und Handeln auch keinen besonderen Platz einräumen. Vielleicht ist aber auch einfach die Nichtverfügbarkeit eines religiösen Repertoires der Grund für die akzeptierende, pragmatische Handhabung solcher Erfahrungen als normale menschliche Erfahrungen.

9.4.6 Religiosität als übriggebliebenes Zugehörigkeitsgefühl

Was bei Almira an Religiosität identifiziert werden konnte, erschöpfte sich in einem Zugehörigkeitsgefühl zur katholischen Kirche und einer vagen Vorstellung von etwas, das über dem Menschen steht. Über konkrete religiöse Vorstellungen oder Gewissheiten verfügte sie nicht und ihre religiöse Praxis bestand aus gelegentlichen Besuchen von Kirchen bzw. Gottesdiensten. Die Gottesdienste nutzte sie jedoch eher als sozialen Begegnungsort

Almira Der Gottesdienst, es ist einfach mein freier Tag, sagen wir so ...
kath. dann habe ich Freundinnen hier, die kommen da her und wir laufen
span. in die Stadt und dann gehen wir nachher noch etwas trinken. Dann
 laufen wir wieder heim und dann machen wir am Nachmittag einen
 Spaziergang oder etwas.

und als Orte der Ruhe, denn als Gelegenheiten bewusst religiöser Reflexion.

Almira Mich freut's zu kommen. Das ist einfach eine Stunde, wo du dort
kath. in der Kirche bist. Ich schaue gerne die schönen Bilder an ... ein-
span. fach eine Stunde, wo du einfach von allem anderen abgelenkt bist.

Natürlich kann die Nutzung des Kirchenraums als Ort der Stille in der lärmigen Welt, als Ort, wo die Sorgen und Ängste vergessen werden können, als Gegenwelt zum Alltag, bereits als Indiz für eine individualisierte Spiritualität gedeutet werden, die eher eine emotionale denn eine deutend-strategische Funktion hat. Die ansonsten fehlende religiöse Sprachfähigkeit macht hier eine gesicherte Aussage zum Sachverhalt unmöglich.

Es kann davon ausgegangen werden, dass dieser Typ nicht an eine bestimmte Konfession gebunden ist, auch wenn er in den vorliegenden Daten im katholischen Umfeld anzutreffen war.



Wie verarbeite ich meine Erfahrungen?

Ich erzähle von meinem Leben

Be- und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen

Die Glaubengemeinschaft ist wichtig und muss zu mir passen

Gott formt mich

Alles hat einen Sinn im Leben

Gott hat einen Plan für mein Leben

Ich habe mit Gott eine Beziehung und spreche mit ihm

Ich erlebe Gottes Wirken und Führung in der Schweiz



„Göttlicher Plan“

Der transformative Typ
Diskontinuitäts Erfahrungen sind konstitutiv für die Biographie. Das Leben wird aus einer zentral-religiösen Perspektive holistisch betrachtet.

In meiner Glaubengemeinschaft fühle ich mich sicher

Das Leben ausserhalb der Gemeinschaft verlangt nach Kompromissen

Ich brauche Gleichgesinnte, um meinen Glauben bewahren zu können

Die Kirche ist ein Zuhause für mich

Als Glaubende/r in der Schweiz fühle ich mich wie ein Fisch, der gegen dem Strom schwimmt



„Sicherer Boden“

Der restitutive Typ
Diskontinuitäts Erfahrungen erzeugen biographische Irritationen. Das Leben wird als fragmentiert erlebt und die religiöse Perspektive steht in Konkurrenz zu anderen Wirklichkeitsperspektiven.

Die Glaubengemeinschaft bietet eine Plattform zum Austausch

Das Leben ist ein dauerhafter Lern- und Veränderungsprozess

Es gibt verschiedene Möglichkeiten des Lebens und Glaubens

Die Begegnung mit Andersdenkenden erweitert meinen Horizont

Mein Leben und mein Glaube sind geprägt vom kulturellen Kontext, in dem ich lebe



„Horizontenerweiterung“

Der adaptive Typ
Diskontinuitäts Erfahrungen sind ein biographischer Gewinn. Das Leben wird prozesshaft erfahren und aus einer integrativen kulturell-religiösen Perspektive betrachtet.

Die Glaubengemeinschaft ermöglicht soziale Kontakte

Das Leben verlangt nach Anpassungen

Wenn es Gott gibt, hilft er nicht immer bei den täglichen Herausforderungen

Ich muss Unabänderliches akzeptieren und das Beste daraus machen

Das Leben ist nicht immer einfach



„So ist das Leben“

Der akzeptierende Typ
Diskontinuitäts Erfahrungen gehören zum Leben. Dieses wird als Kette von Ereignissen erfahren und aus der Perspektive einer persönlichen Lebensvision betrachtet.

Suche nach dem grösseren Ganzen

Teilhabe am göttlichen Plan
Teilhabe an der religiösen Gemeinschaft
Teilhabe an der (Religions-) Kultur und Gesellschaft
Teilhabe an einer Lebensvision

ZUSAMMENSCHAU: BIOGRAPHIE – MIGRATION – RELIGION

10 Religion – eine biographierelevante Ressource in der Migration

In den Interviews zeigte sich, dass die Religiosität einer Person nicht im freien Raum hängt und von ihr auch nicht autonom gewählt und gestaltet werden kann. Vielmehr ist sie geprägt von verschiedenen gesellschaftlichen und familiären Faktoren, von Ereignissen und strukturellen Rahmenbedingungen, über die das Individuum nicht verfügen kann. Dieser Tatsache soll in der Folge Rechnung getragen werden, wenn die Subjektperspektiven, so wie sie aus den biographischen Erzählungen herausgearbeitet wurden, nochmals durch die Linse der vor- und überindividuellen Bedingungszusammenhänge betrachtet werden, die durch jene kulturell-sozial-religiösen Kontexte gegeben waren, in die das Individuum hineingestellt war bzw. in denen es zur Zeit des Interviews agierte. Erst die Zusammenschau von sozial Gegebenem, interaktiv Verhandeltem und individuell Gestaltetem ergibt ein Bild, das dem komplexen Zusammenspiel von Biographie und Religion im Kontext von Migration wenigstens ansatzweise gerecht zu werden vermag.

10.1 Religion und Sozialisation – Die Verfügbarkeit religiöser Repertoires

10.1.1 Kontextebene: Gesellschaft, Familie und Gemeinschaft

Der kulturell-sozial-religiöse Herkunftskontext und die sozialisationsbedingten Erfahrungen in Familie, Schule, Kirche und Peergruppen hatten bei den Befragten nicht nur einen nachhaltigen Einfluss auf die Art und Weise, wie sie ihr Leben betrachteten und gestalteten, sondern auch darauf, ob und wie sie ihre Religiosität mobilisierten, praktizierten und welchen Stellenwert bzw. welche Funktion ihre religiösen Überzeugungen im Alltagsleben hatten.

So zeigte sich bei den Personen mit lateinamerikanischem Hintergrund eine Religiosität, die selbstverständlicher Bestandteil ihres Selbstverständnisses war. Als religiöse Praxis war sie, mehr oder weniger individualisiert, Teil des Alltags und als orientierende sowie sinnstiftende Ressource auch in Zeiten der Verunsicherung und Veränderung verfügbar und handlungsleitend. Das

Erlebnis des «Kulturschocks» in der Schweiz, von dem die meisten lateinamerikanischen Befragten berichteten, spiegelte dieses Selbstverständnis und diese Selbstverständlichkeit des Religiösen im Denken und Handeln dieser Personen wider: Sie nahmen die Schweiz im Unterschied zu ihrem Herkunftsland als religiös defizitäres Land wahr. Manche fühlten sich hier entsprechend einsam und verloren, denn das konfessionelle Milieu, das einst ihr Leben in Familie, Schule und Freizeit und damit ihr ganzes Beziehungsnetz geprägt hatte, fanden sie in der Schweiz nicht mehr vor. Sie suchten nach neuen Anknüpfungs- und Anschlussmöglichkeit, um im diesen wichtigen Aspekt ihres Lebens im veränderten Kontext weiterpflegen zu können. Andere sahen die Situation in der Schweiz als Herausforderung und Anlass zur Persönlichkeitsentwicklung oder gar als Auftrag zu einem bekennden und missionarischen Handeln.

Elena prot. lat.-am.	Der Zustand der Schweizer Kirchen ist erbärmlich. Auch bei den Protestanten! Ich bin einmal in einer Schweizer Gemeinde gewesen und es war ein trauriger Anblick. Nur alte Leute, sie haben keinen Enthusiasmus gehabt und nichts. Sie haben jegliches Feuer verloren. Sie haben es verpasst, sich zu erneuern. In zehn Jahren wird nichts mehr von ihnen übrig sein. Daher ist es meiner Meinung nach ein Segen für die Schweiz, dass wir Latinos kommen. Wir bringen das Christentum wieder zurück.
----------------------------	---

Bezeichnend für die lateinamerikanischen Befragten war auch ihre ausgeprägte religiöse Sprachfähigkeit und ihre Bereitschaft, über die eigene Religiosität und über persönliche religiöse Erlebnisse zu sprechen. Das mochte kulturell bedingt sein, konnte aber auch damit zusammenhängen, dass die meisten von ihnen das Religiöse, den Glauben und die Glaubenspraxis in der Kindheit als integralen Bestandteil des Alltags erlebt und erfahren hatten. Ihre Grosseltern und Eltern waren religiös aktiv Menschen und vermittelten den Enkeln und Kindern in unterschiedlicher Weise, dass Kirche und Glaube zum Leben gehörten. Manche berichteten davon, wie die kirchliche Sonntagmorgengemeinschaft nach dem Gottesdienst zu einer Mahlgemeinschaft wurde, die schliesslich am Nachmittag in eine spielende und plaudernde Freizeitgemeinschaft überging. Die Generationen waren unter sich oder amüsierten sich gemeinsam. In ihren Erinnerungen waren Familie und kirchliche Gemeinschaft nicht zwei voneinander getrennte soziale Sphären, vielmehr überlagerten sie sich immer wieder – am Sonntag und an den Wochentagen. Im Kreis der Familie hatten sie die kirchliche Gemeinschaft erlebt und umgekehrt, denn den

Menschen, die in der Kirche ein- und ausgingen, begegneten sie auch im beruflichen Umfeld oder bei Freizeitaktivitäten. Für manche von ihnen war es im jungen Erwachsenenleben nie zu einem Bruch mit Elternhaus und Kirche bzw. mit dem Religiösen gekommen. Andere erzählten zwar davon, wie sie in der Adoleszenz zur Religiosität ihrer Kindheit auf kritische Distanz gegangen waren. Doch die meisten von ihnen konnten später einen neuen und eigenen Zugang zum Religiösen finden und zehrten dabei von den unvergesslichen Erlebnissen mit der kirchlichen Jugendgruppe oder mit Pfarrpersonen, die bei ihnen einen bleibenden Eindruck hinterlassen hatten. Sie alle konnten die Religiosität in Zeiten der Migration als Ressource mobilisieren und nutzen.

Diese Befunde zur Bedeutung der familialen Sozialisation sowie zur Bedeutung ausserfamiliärer Bezugspersonen und Peer-Gruppen für die religiöse Entwicklung und spätere Orientierung eines Menschen werden durch internationale empirische Studien aus Europa, Australien und Nordamerika bestätigt. Sie liefern Belege dafür, dass ein Individuum die Grundwerte und -orientierungen, die es während seiner Kindheit und frühen Jugend erlernt und internalisiert hat, im späteren Leben in der Regel nicht mehr grundsätzlich verändert. Die Ergebnisse späterer Sozialisationsprozesse bleiben im Vergleich zu diesen Grundwerten und -orientierungen tendenziell instabil, denn ihnen haftet nicht dieselbe Unausweichlichkeit und Ganzheitlichkeit an wie den Prägungen, die während der ersten Lebensjahre entstanden. Dass dabei der Familie als Ort der frühen Sozialisation eine gewichtige Bedeutung zukommt, scheint unbestritten.⁴²²

⁴²² Die Behauptung, dass der Einfluss der Familie auf den Nachwuchs seit den 1970er Jahren einen wachsenden Abbruch erfahren habe, da der während der 1960er und 70er Jahre, den «Dekaden des Protests», entstandene «generational gap» einen Vertrauensbruch einer ganzen Generation gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen markiere, wird nicht bestätigt. Längsschnittstudien etwa aus den USA, wo dieser Vertrauensbruch in besonderem Masse vermutet werden könnte, zeigen, dass sich die intergenerationelle Weitergabe von Einstellungen und Verhaltensweisen zwischen 1970 und 2005 nicht verändert hat. Vgl. Bengtson, Vern L. et al. (2009): A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion, in: *International Sociology*, Vol. 24 (3), S. 325–345; Fend, Helmut (2009): Was Eltern ihren Kindern mitgeben – Generationen aus der Sicht der Erziehungswissenschaft, in: Künemund, Harald & Szydlik, Marc (Hg.): *Generationen. Multidisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden, S. 81–104; Zehnder Grob, Sabine & Morgenthaler, Christoph (2012): Religiöse Sozialisation in Familie und Unterricht, in: Käßler, Christoph & Morgenthaler, Christoph (Hg.): *Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher*, in: *Praktische Theologie heute*, Vol. 126, S. 81–100.

Die Familie, das zeigen internationale Studien, ist wohl der wichtigste Ort der religiösen bzw. nicht-religiösen Prägung eines Menschen.⁴²³ Eltern geben nicht nur ihre religiösen Einstellungen, ihre religiöse Praxis und ihre kirchlich-institutionelle Bindungsbereitschaft, sondern auch ihre Areligiosität und ihre kirchlich-religiöse Distanzierung an die Kinder weiter. Ohne elterliche bzw. grosselterliche Religiosität lassen sich im Erwachsenenalter eines Menschen darum kaum Spuren einer eigenen Religiosität ausmachen. Und ohne elterliche bzw. grosselterliche Bindung an eine religiöse Gemeinschaft lassen sich auch im Erwachsenenalter kaum religiöse Zugehörigkeitsgefühle finden. Fend kommt in seiner Studie gar zu folgendem Schluss: «Viele – wenn nicht die meisten – Transmissionseffekte sind nicht das Ergebnis gezielter Anstrengungen der älteren Generation, sondern die Folge der elterlichen Lebensform, ihres <Vor>-Bildes, ihrer Art und Weise, das Leben zu gestalten und zu bewältigen.» Und: Religiöse «Stabilität finden wir zudem nur dort, wo Eltern artikuliert kirchen- und religionsnahe sind und Religion eine kulturelle Selbstverständlichkeit ist. Eine auch nur moderate Distanz der Eltern schlägt sich schon in absoluter Distanz der Kinder nieder.»⁴²⁴ Wo dieses familiäre Umfeld, wie in manchen Interviews deutlich wurde, um die religiöse Gemeinschaft erweitert wurde bzw. mit ihr verwoben war, erweiterte sich auch der Rahmen der Bezugspersonen, die Einfluss auf die Sozialisation eines jungen Menschen nahmen.

Für eine gelingende intergenerationelle Transmission von Überzeugungen und Einstellungen sowie für die Förderung von Selbstwertgefühlen und Kompetenzen ist, so zeigen empirische Untersuchungen, zudem das Beziehungsverhältnis zwischen Eltern und Kindern ausschlaggebend. In einem affektiven und von Vertrauen geprägten Umfeld lernt der Mensch nachhaltig. Vor allem positive Erinnerungen an die Familie bzw. die Eltern und Grosseltern, aber auch an andere Schlüsselpersonen und Erlebnisse aus der Kindheit und Jugend

⁴²³ Berger & Luckmann (2003), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 141–142; Mason, Michael & Singleton, Andrew & Webber, Ruth (2007): *The Spirit of Generation Y: Young People's Spirituality in a Changing Australia*. Mulgrave; Doms-gen, Michael (2008): *Kirchliche Sozialisation. Familie, Kindergarten, Gemeinde*, in: Hermlink, Jan & Latzel, Thorsten (Hg.): *Kirche empirisch*. Gütersloh, S. 74f.; Bengtson, Vern L. & Putney, Norella M. & Harris, Susan (2013): *Families and Faith. How Religion is passed down across generations*. New York.

⁴²⁴ Fend (2009), *Was Eltern ihren Kindern mitgeben*, S. 81–101.

prägen die religiöse Entwicklung und Orientierung einer Person bis ins Erwachsenenalter.⁴²⁵ Wer über positive Grunderfahrungen verfügt, der wechselt in der Regel die religiöse Grundorientierung nicht mehr radikal und findet auch nach Unterbrechungen oft wieder dahin zurück. Das Selbstverständnis und damit auch die Religiosität eines Menschen ist zwar, wie weiter oben deutlich wurde, nicht «wesenhaft» gegeben, vielmehr wird sie ständig vom Individuum im Zusammenspiel mit seiner sozialen Umwelt und auf der Basis seiner bisherigen Lebensgeschichte «konstruiert» bzw. «rekonstruiert». Die Tatsache, dass die aus der Kindheit und Jugend stammenden Grundprägungen über die Lebensspanne hinweg weitgehend stabil bleiben, schliesst eine flexible und kreative Handhabung bzw. eine situationsbedingte Anpassung religiöser Grundmuster oder sogar eine gleichzeitige Praxis mehrerer solcher Muster also nicht aus. Das Geflecht der Grundüberzeugungen ist «beweglich gestrickt», so dass es sich an veränderte Umstände anpassen und inhärente Unstimmigkeiten gar zulassen und aushalten kann, ohne als Ganzes zu reißen.⁴²⁶ Wie sich die Individuen geben, hängt sehr stark mit ihren Interessen, mit erlernten Normen und mit der jeweiligen Situation, d. h. auch mit dem Gegenüber zusammen. Grundsätzliche Wechsel des Referenzrahmens, d. h. eine radikale Veränderung religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen gibt es also eher selten. Sie kommen meist vor, wenn es zu fundamentalen – auch migrationsbedingten – Veränderungen in den Bezugsgruppen oder der sozialen Umwelt einer Person kommt. Diese Veränderungen ergeben sich ohne Zutun und Absicht der betroffenen Person oder werden von ihr aktiv gesucht, etwa um schmerzhaftes Erinnerungen zu überdecken oder aus utilitaristischen Gründen.⁴²⁷

Die Interviews zeigten, dass auch Personen, deren Erinnerungen an die religiöse Erziehung in der Herkunftsfamilie, das katholische Internat oder das kirchliche Umfeld ihrer Kindheit und Jugend negativ besetzt waren, religiös geprägte, suchende und aktive Menschen blieben. Ihr Zugang zur Religiosität war meist charakterisiert von Abbrüchen, von Zeiten der Distanzierung oder

⁴²⁵ Für weitere Ausführungen dazu: Bengtson & Putney & Harris (2013), *Families and Faith*, S. 186–189.

⁴²⁶ Klute, Dirk (1999): Glaubensübernahme, Glaubensaneignung, Lebenskrise, in: Breuer, Franz (Hg.): *Abseits!? Marginale Personen – Prekäre Identitäten*. Münster, S. 116–134, hier S. 117.

⁴²⁷ Stolz (2012), *Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung*, S. 78–107.

gar Abkehr. Wenn sie dann aber von einer erneuten Hinwendung zum Religiösen erzählten, berichteten sie von existentiellen Krisen und Gotteserfahrungen und von Vertrauenspersonen, die ihnen einen anderen, neuen und ungekannten Zugang zum Religiösen bzw. zum Leben an sich aufzuzeigen vermochten. Dieser neue Zugang konnte sie in eine neue religiöse Gemeinschaft führen, zum Konfessionswechsel motivieren oder auch zurückführen zur Herkunftsgemeinschaft (siehe dazu Folgekapitel).

Die orientierend-sinnstiftende und soziale Funktion der Religion, die sich bei fast allen Befragten aus Lateinamerika zeigte, liess sich auch bei Personen aus Spanien identifizieren, sofern diese eine positiv konnotierte Sozialisation erlebt oder über spätere Erlebnisse und Erfahrungen bzw. wichtige Bezugspersonen einen neuen Zugang zum Religiösen gefunden hatten. Aus einem Herkunftskontext stammend, in dem die religiöse Sozialisation zwar noch eine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit darstellte, Religion und Kirche ihre einst umfassende Bedeutung jedoch bereits verloren hatten, waren sie dennoch in irgendeiner Form religiös Geprägte. Doch der Wechsel in den säkularisierten und weltanschaulich pluralisierten Kontext der Schweiz führte bei jenen Befragten, die ihre in der Kindheit erlernte und übernommene Religiosität im Erwachsenenalter nicht eigenständig erschlossen hatten, zu einer Marginalisierung des Religiösen. Eine religiöse Entwicklung hatte bei ihnen nicht stattgefunden und was an Religiösem noch erinnert wurde, vermochte keine alltagsrelevante Funktion zu entfalten. Die persönliche Religiosität blieb als Ressource zur Bewältigung des Alltags bzw. zur Selbstdeutung oder -steuerung bei diesen Personen ungenutzt, der Zugriff auf ein religiöses Ordnungsrepertoire grösstenteils verschlossen.

10.1.2 Subjektebene:

Übernommene versus selbst angeeignete Religiosität

Natürlich sind weder eine intergenerationell gelebte und vermittelte Religiosität noch eine gute familiäre Atmosphäre absolut sichere Garanten dafür, dass der Nachwuchs später religiös ist und bleibt. Die Weiterführung einer vorerst übernommenen und erlernten Religiosität bzw. die Rückkehr zu einer nach Zeiten der Abkehr und Krise persönlich erschlossenen und angeeigneten Religiosität stellen keine Automatismen dar, die bei religionsaffinen familiären und gesellschaftlichen Konditionen vorausgesetzt werden könnten. Das Indi-

viduum ist zwar in seiner Entwicklung von der Gesellschaft, Familie, Schule und Kirche, in die es hineingestellt ist, massgeblich geprägt, jedoch nicht determiniert.

Der heranwachsende Mensch erfährt sich schon früh im Leben als Teil einer Gesellschaft und als handelndes Individuum. Sobald er aus dem vertrauten Raum seiner Familie austritt und in Kontakt mit Personen kommt, die andere Routinen des Handelns und eine andere Sicht der Welt vertreten, weiten sich sein Wahrnehmungshorizont und seine Verhaltensoptionen. Er sieht sich gezwungen, das während der Primärsozialisation Vermittelte und Erlernte zu reflektieren, zu modifizieren und dafür auch Verantwortung zu übernehmen, d. h. seine Folgen zu evaluieren und das eigene Verhalten dementsprechend erneut anzupassen.⁴²⁸ Zwar gibt es empirische Belege dafür, dass die entscheidenden Entwicklungen eines Menschen im Alter von ungefähr zwölf Jahren abgeschlossen sind und der weitere Entwicklungsverlauf vorgespurt ist, dennoch ergeben sich für ein Viertel aller Jugendlichen ungefähr mit fünfzehn Jahren noch Möglichkeiten für entscheidende Weichenstellungen. Die Adoleszenz ist somit für den Menschen eine Phase mit Folgen für sein weiteres Leben. Zwar ist es auch später immer noch möglich, neue Pfade zu beschreiten bzw. Orientierungs- und Handlungsmuster zu verändern, doch diese neuen Muster bleiben tendenziell labil und ihre Entstehung wird im Verlauf des Lebens auch immer unwahrscheinlicher. Auch religionssoziologische Studien zeigen, dass die Adoleszenz für viele zu einer Scharnierstelle in der religiösen Entwicklung wird. In dieser Zeit findet neben der Emanzipation vom Elternhaus auch eine zunehmende Konfrontation mit alternativen, religiösen und nicht religiösen Weltauffassungen und Lebenspraxen statt, die gerade in einer von Säkularisierung und Individualisierung geprägten Gesellschaft zur täglichen Herausforderung werden. Der Zweifel und die Suche nach Orientierung und dem eigenen Selbst werden zu ständigen Begleitern des heranwachsenden Menschen, der für immer mehr Bereiche seines Lebens selbst zuständig ist.⁴²⁹

Während in einem kulturell-sozialen Kontext, in dem die Religion einen hohen Stellenwert genießt und die Religionspraxis zum Alltag gehört, ein nahtloser Übergang von einer in der Kindheit übernommenen zu einer sich zu

⁴²⁸ Mandl, Heinz & Friedrich, Helmut F. (2006): *Handbuch Lernstrategien*. Göttingen/Bern/Wien.

⁴²⁹ Vgl. Fend, Helmut (1991): *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Lebensentwürfe, Selbstfindung und Weltaneignung in beruflichen, familiären und politisch-weltanschaulichen Bereichen*. Bern/Stuttgart/Toronto.

eigen gemachten Religiosität als wahrscheinlich vorausgesetzt werden kann, wird dieser Übergang in einem säkularen Umfeld prekär. Religiosität als Option steht hier unter dauerndem Legitimationsdruck und wird zur persönlichen Entscheidungssache, wie viele der Befragten deutlich machten. Eine Entscheidung des Individuums für oder gegen das Religiöse bzw. eine eigene Religiosität wird dort unabdingbar, wo das von anderen Übernommene in einem veränderten Umfeld seine inhaltliche und soziale Anschlussfähigkeit verloren und seine Selbstverständlichkeit eingebüsst hat. Die während der Sozialisation erlernte Religiosität läuft hier Gefahr, subjektiv irrelevant zu werden. Wo diese aber ihr orientierendes, sinnstiftendes und soziales Potential eingebüsst hat, wird sie längerfristig marginalisiert oder obsolet. Es sei denn, das Individuum sucht und findet neue Anschluss- bzw. Plausibilisierungsmöglichkeiten für sein religiöses Denken und Handeln unter veränderten Bedingungen, weil es sie braucht bzw. keine alternativen adäquaten Deutungsmuster und Verarbeitungsstrategien zur Verfügung hat.

In den Interviews zeichneten sich unterschiedliche Möglichkeiten einer subjektiven (Neu)erschliessung des Religiösen ab. Oft spielten dabei besondere Erlebnisse und Ereignisse eine Rolle, die nicht nur eine besondere Aufmerksamkeit erfuhren, sondern auch eine besondere Dringlichkeit der Bearbeitung und Form des Umgangs nach sich zogen, weil sie eingespielte Deutungs- und Verhaltensordnungen destabilisierten. Die Grenzen der Alltagswelt wurden in solchen Situationen vom Subjekt bewusst überstiegen, im Rückgriff auf ein religiöses Repertoire und im Zugriff auf eine transzendente Wirklichkeit. Doch erst wo die daran anschliessenden Erfahrungen als Transzendenz Erfahrungen wahrgenommen und gedeutet wurden, erzeugten sie beim Subjekt eine solche Gewissheit über die Existenz Gottes bzw. seine Nähe in ihrem Leben, dass es zu einer bewussten Hinwendung und Auseinandersetzung mit dem Religiösen kam. Als wohl prominentestes Beispiel für diesen Prozess trat in den Erzählungen der Befragten das Konversionserlebnis in Erscheinung. Es konnte sowohl Auslöser als auch Folge eines Reorientierungs- bzw. Neuerschliessungsprozesses sein, mit inneren oder äusseren Erlebnissen in Zusammenhang stehen und als Widerfahrnis bzw. Epiphanie wahrgenommen oder als Ausdruck einer gereiften und als dringlich empfundenen Entscheidung vollzogen werden. Andere aussergewöhnliche Erlebnisse und Erfahrungen waren körperliche Heilungen, körperliche Empfindungen, innere Stimmen und Bilder sowie Gebeterhörungen. Diese gingen der Bekehrung voraus, beglei-

teten sie oder traten unmittelbar oder lange nach der Bekehrung auf und wurden als göttliches Sich-Offenbaren und Eingreifen wahrgenommen und ausgelegt. Für diese Deutungen griffen die Betroffenen auf religiöse Muster zurück, die ihnen aufgrund ihrer Sozialisation zur Verfügung standen oder durch Bezugspersonen bzw. in der religiösen Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wurden. Als Transzendenzerfahrungen bzw. Gotteserfahrungen verstanden, erzeugten all diese Erlebnisse jene Evidenz, die den Betroffenen zu neuer und tieferer Glaubensgewissheit verhalf. Diese machte es ihnen schliesslich möglich, sich dem Religiösen neu oder anders zuzuwenden, unter Umständen auch in Abgrenzung zu der nicht als authentisch empfundenen religiösen Praxis oder Gruppe ihrer Herkunft. Ein Konfessionswechsel oder die Suche nach einer geeigneteren religiösen Gruppierung konnte, wie bereits angesprochen, ebenso eine Folge dieses Gesinnungswandels sein wie eine erneute und bewusste Hinwendung zur Herkunftstradition, die sich den Betroffenen im Lichte der gemachten Erfahrung neu erschloss.

Neben solchen subjektiven Erlebnissen und Erfahrungen gaben bei manchen auch soziale Begegnungen den ersten Impuls für eine (Re-)Aktivierung bzw. Neuerschliessung der Religiosität. Wer beispielsweise über Freunde oder Vorbilder einen Zugang zu einer Gemeinschaft fand und diese als Orientierungs- und Unterstützungsgemeinschaft bzw. als Familienersatz dann auch noch positiv erlebte, der fand in der Regel mit der Zeit auch einen Zugang zu den dort geltenden Deutungsmustern oder war sogar bereit für ein neues Bekenntnis bzw. eine Konversion in diese Gemeinschaft hinein. Das primäre Erlebnis war dann nicht transzendenter, sondern zwischenmenschlicher Natur - wobei das eine nie ohne das andere existiert.

Selbst erschlossene und individuell angeeignete Religiosität hängt jedoch nicht zwingend von einem Konversionserlebnis bzw. von aussergewöhnlichen, als Transzendenzbegegnungen wahrgenommenen Erlebnissen und Erfahrungen zusammen. Sie bedeutet auch nicht zwingend eine Abwendung von Bisherigem. Die bewusste Weiterführung dessen, was einer Person im Laufe ihrer Sozialisation lieb geworden ist, kann den gleichen Effekt erzeugen und zu einer persönlichen Zuwendung und individuellen Erschliessung des bereits Bekannten und Vertrauten führen. Im veränderten Kontext der Schweiz suchten diese Personen meist aktiv eine religiöse Gemeinschaft auf, in der sie ihre als «eigene» empfundene Religiosität stabilisieren und praktizieren konnten. Die Gemeinschaft bot ihnen den geschützten Rahmen, in dem sie im Aus-

tausch mit Gleichgesinnten nach Anpassungs- bzw. Konservierungsmöglichkeiten für eine unter veränderten Bedingungen zu gestaltende Religiosität suchen konnten.

Als weitere Möglichkeit, die zu einer selbsterschlossenen Religiosität führen konnte, erwies sich die aktive Auseinandersetzung des Individuums mit den veränderten gesellschaftlich-kulturellen Umständen und die Suche nach neuen hermeneutischen Zugängen zu einer vielleicht dysfunktional gewordenen Religiosität, die jedoch als Teil des Selbst wahrgenommen wurde. In dieser Situation galt es Bekanntes und Erlerntes zu kontextualisieren und vor veränderten Bedingungen neu anschlussfähig zu machen. Religiosität als eine flexible, anpassungsfähige Grösse wurde hier im Sinne der Biographizität bewusst mit der gesamtbiographischen Entwicklung der Person verwoben.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass jede Form von selbsterschlossener Religiosität die Aktivität des Individuums erforderte. Wo dieser Prozess gelang, entfaltete die Religiosität eine mehr oder weniger stark ausgeprägte biographische Relevanz und konnte in der einen oder anderen Form als Ressource zur Bewältigung des Alltags, zur Be- und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen als einer menschlichen Konstante oder Folge der Migration sowie allgemein zur biographischen Orientierung und Definition des Selbst mobilisiert und genutzt werden.⁴³⁰

10.1.3 Intermediäre Ebene:

Sozialräume – Interaktion und Kommunikation

Wie bereits mehrfach angedeutet, machten die Befunde auch sehr deutlich, dass sich individuelle Religiosität nicht unabhängig von der Interaktion und Kommunikation im sozialen Raum entwickeln kann.⁴³¹ Persönliche Religiosität bleibt auf das Soziale angewiesen.

Gerade die affektive, emotionale Identifikation mit Personen oder Gruppen spielt nicht nur während der Kindheit, sondern in allen Sozialisations- bzw. Lern- und Veränderungsprozessen eine grosse Rolle. So wie sich ein Kind mit

⁴³⁰ Zu Glaubensübernahme und Glaubensaneignung siehe auch Klute (1999): Glaubensübernahme, Glaubensaneignung, Lebenskrise, S. 116–134.

⁴³¹ Vgl. Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin, S. 189–202; Baumann-Neuhaus (2008), Kommunikation und Erfahrung, S. 229–258.

seinen ersten Bezugspersonen in der Familie⁴³² massgeblich über das Gefühl der Nähe und des Vertrauens identifiziert und ihre Vermittlung von Wirklichkeit übernimmt, übernehmen im späteren Leben, wenn sich die Wirklichkeitschau aus der Kindheit durch andere Erfahrungen und Deutungen immer weniger als unausweichlich präsentiert, andere Bezugspersonen die Funktion der Vermittler*innen von Wirklichkeit. Das geschieht in hohem Masse, wenn Menschen ihren kulturell-sozialen Kontext wechseln, vertraute Personen zurücklassen und sich auf einen neuen kulturellen und religiösen Sozialisationsprozess mit vielen unbekannten Variablen und unbekannten Menschen einlassen. Sozialisation, weit mehr als kognitives Lernen, gelingt auch hier am besten, wo sie mit positiven Gefühlen verbunden ist bzw. in einer Umgebung des Vertrauens erfolgt:

«Sie [die bedeutenden Bezugspersonen] sind für die ständige Absicherung jenes entscheidenden Elements der Wirklichkeit, das wir Identität nennen, von besonderer Wichtigkeit. Um gewiss zu bleiben, dass er tatsächlich ist, der er zu sein glaubt, braucht der Mensch nicht nur die indirekte Gewissheit seiner Identität, die ihm noch die zufälligsten Alltagskontakte geben, sondern die ausdrückliche und gefühlstragene Gewissheit, die ihm seine signifikanten Anderen entgegenbringen. [...] Die signifikanten Anderen sind im Leben des Einzelnen die Starbesetzung im Spiel um seine Identität. Sie sind so etwas wie die Versicherungsagenten seiner subjektiven Wirklichkeit.»⁴³³

Die Interviews zeigten, dass neben der Herkunftsfamilie auch Partner*innen, Freund*innen aus Peergruppen, aber auch Funktionsträger*innen in Schule und Kirche für die Entwicklung der Religiosität einer Person eine wichtige Rolle spielten. Wem die Rolle eines bzw. einer signifikanten Anderen⁴³⁴ zukam, hing einerseits von den Umständen ab, andererseits von der bewussten Wahl der Betroffenen selbst. Wichtige Bezugspersonen tauchten im Leben einfach auf und wurden für die Betroffenen zu prägenden Figuren, andere Bezugspersonen wurden aktiv aus- oder abgewählt bzw. ausgewechselt. Die Wahl einer Bezugsperson hing in der Regel mit den jeweiligen Lebensprioritäten der Betroffenen zusammen, etwa der Familienplanung oder der beruflichen Entwicklung. Sie konnte auch mit utilitaristischen Überlegungen ver-

⁴³² Berger und Luckmann verwenden den Begriff in «Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit» (2003), S. 139–156.

⁴³³ Berger & Luckmann (2003), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 151 ff.

⁴³⁴ Den Ausdruck «signifikante Andere» hat ursprünglich George Herbert Mead in seinem Werk: *Mind, self and society* (1934) geprägt.

knüpft sein, etwa wenn eine Person den Zugang zu Netzwerken oder erstrebenswerten Ressourcen versprach. Mit anderen Worten, die zentralen Bezugspersonen, in deren Nähe sich eine Person aufhielt, wurden zu einem Teil ihrer biographischen Entwicklung und nahmen je nach Wichtigkeit, die sie ihnen situativ zuschrieb, Einfluss auf ihre Überzeugungen und ihr Alltagsverhalten. Es ging also auch hier um Hierarchisierungen und Wertungen von Lebensbereichen und Bezugspersonen. So kam es vor, dass ein Ehemann, der die religiöse Orientierung seiner Frau nicht teilte, dazu beitrug, dass diese ihre Religiosität in der Partnerschaft vernachlässigte oder gar ganz aufgab. In einer anderen Beziehung führte dieselbe Situation dazu, dass die Betroffene ein zur Familie paralleles Leben in einer religiösen Gemeinschaft führte, um sich bewusst mit Menschen zu umgeben, die ihre Religiosität unterstützten.

10.2 Religiositätsformen – unterschiedliche Strategien und Kompetenzen

Die Interviews veranschaulichten weiter, dass bestimmte Formen der Be- und Verarbeitung von Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen im Zusammenspiel mit bestimmten Formen von Religiosität eher vorkommen als mit anderen. Eine qualitative Studie bietet jedoch zu wenig Datenmaterial, um aus dieser Beobachtung eine Regelhaftigkeit abzuleiten oder gar kausale Zusammenhänge zwischen der religiösen Orientierung einer Person und ihrem Umgang mit Kontingenzerfahrungen zu implizieren. Gleichermassen ist es unzulässig, von der Religiositätsform einer Person auf deren sozialen Hintergrund zu schliessen bzw. gewisse Religiositätsformen automatisch mit bestimmten soziostrukturellen Variablen wie Bildung, Alter, Geschlecht oder sozialer Schicht zu verknüpfen. Trotzdem waren Tendenzen in die eine oder andere Richtung im Datenmaterial nicht zu übersehen. Sie liessen sich vor allem an zwei Polen festmachen: am Pentekostalismus mit seiner transformationsaffinen Anhängerschaft und am Katholizismus mit seinen kontinuiertsorientierten Mitgliedern. Während die pentekostal orientierten Befragten die subjektive Transzendenzerfahrung stark betonten, die dem Individuum eine Teilnahme an einem göttlichen Plan zusicherte, war die traditionelle katholische Religiosität von einem starken Zugehörigkeitsgefühl zum Kollektiv geprägt und ori-

enterte sich an der rituellen Tradition der Kirche. Diese beiden Religiositätsformen waren in den Interviews stark vertreten und fanden sich auch in ausgeprägter Weise beim transformativen und beim restitutiven Typ.

10.2.1 Traditionsorientierte, kollektive Religiosität – Tendenz Katholizismus

Wer in Lateinamerika mittelständisch aufgewachsen war, war in der Regel katholisch sozialisiert worden. Die Milieuzugehörigkeit und die Selbstverständlichkeit der religiösen Praxis in Familie und Kirche sowie positive Erinnerungen an das Elternhaus und die religiöse Gemeinschaft machten eine Identifikation mit dieser konfessionell geprägten Religionsform auch im späteren Leben wahrscheinlich. Unter veränderten kulturellen und sozialen Umständen in der Schweiz dachten Betroffene oft mit Wehmut an die schönen Zeiten zurück und suchten nach Möglichkeiten, diese im Hier und Jetzt zu reproduzieren bzw. die früheren Zeiten an das Hier und Jetzt anzuschliessen. Sie suchten und schätzten das Katholische mit seinen Traditionen und rituellen Formen sowie die Gemeinschaft der Gleichgesinnten, d. h. mit Katholik*innen gleicher oder ähnlicher kultureller Prägung. In der Gemeinschaft fanden sie jene Kontinuität, die sie in einem als fragmentiert bzw. departementalisiert erlebten und säkular geprägten Alltag vermissten. Das vertraute und familienähnliche Umfeld übernahm mit seiner lokal-regionalen wie transnationalen Ausrichtung für sie eine Brückenfunktion zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Herkunfts- und Aufenthaltskontext und schuf gleichzeitig konkrete Vernetzungsmöglichkeiten. Das Gefühl und die Gewissheit, zu einer weltumspannenden bzw. globalen⁴³⁵ katholischen Kirche zu gehören, zu der sie schon immer gehörten und der auch die Familie im Herkunftsland angehörte, war für die Betroffenen in Zeiten der Destabilisierung und Einsamkeit, aber auch der Neuorientierung von grosser identifikatorischer Bedeutung. Im Schutz der konfessionellen und oft migrantisch geprägten Gemeinschaft konnten sie Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen aller Art auffangen, relativieren oder auf Zeit ausblenden. Hier konnten sie sich immer wieder von Neuem ihrer selbst gewiss werden, auch wenn die Spannung eines von Dilemma-Erfahrungen, Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten geprägten Lebens nie endgültig aufgelöst werden konnte. Auch wenn im Alltag Prioritäten gesetzt werden

⁴³⁵ Robertson (1998), Globalisierung, Homogenität und Heterogenität, S. 192–220.

müssen und die Religiosität dabei nicht immer im Zentrum steht, bleibt ihnen doch die Gemeinschaft als Ort der gewohnten Ordnung, als persönlicher Ankerpunkt im veränderten Kontext und als Raum der Stärkung und der Ermächtigung sicher. Hierher konnten sie immer wieder zurückkehren – hier sind sie in einem grösseren Ganzen aufgehoben.⁴³⁶

Personen mit einer traditionsorientierten aktiven Religiosität, die sich zur konfessionellen Gemeinschaft ihrer Herkunft zugehörig fühlten, zeigten einen mehr oder weniger reflexiv geprägten Umgang mit ihrer Religiosität. Die einen sehnten sich nach Altvertrautem zurück und suchten nach einem Ort, wo sie dieses Altvertraute weiterpflegen konnten – die katholische Migrationsgemeinde wurde ihnen zu einer Art Enklave in einem religionswidrigen bzw. -defizitären Umfeld (restitutiver Typ). Andere sahen die religiöse Gemeinschaft als einen Ort, wo sie im Austausch mit anderen die eigene Religiosität reflektieren und entwickeln konnten. Sie fühlten sich Ihrer Herkunftskonfession durchaus zugehörig, suchten aber dennoch nach einer eigenen religiösen und kontextkompatiblen Spielart, wenn es sein musste auch in Abgrenzung von der Lehre und Praxis der Gemeinschaft (adaptiver Typ). Wieder andere nahmen zwar auf ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche Bezug, sahen darin jedoch weder eine Verpflichtung noch einen persönlichen Nutzen. Entsprechend war das Religiöse in ihrem Leben marginalisiert und nicht Gegenstand persönlicher Reflexion. Als Quelle der Orientierung und Sinnstiftung konnten sie es nicht mobilisieren, es blieb inaktiv und im gelebten Alltag irrelevant. Der gelegentliche Besuch der religiösen Gemeinschaft erwies sich bei diesen Personen eher als Ort für soziale Begegnungen denn als Ort eigener religiöser Praxis (akzeptierender Typ). Diese Personen hatten ihre religiöse Sozialisation als einengend und das Religiöse entsprechend als nicht überzeugend, nicht im Leben integriert erlebt. Sie konnten sich im Verlauf des Erwachsenwerdens auch keinen persönlichen Zugang erschliessen. Ein praxisrelevantes religiöses Repertoire stand ihnen nicht zur Verfügung und das Religiöse rückte als Reminiszenz in den Hintergrund. Eine solche Entwicklung zeigte sich im Datenmaterial vor allem bei spanischen Migrant*innen.

⁴³⁶ Vgl. Nassehi, Armin (2008): Religiöse Kommunikation, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt?*, S. 169–201.

10.2.2 Erfahrungsorientierte, subjektive Religiosität – Tendenz Pentekostalismus

Grenz- oder ausseralltägliche Erlebnisse und Erfahrungen wurden von den Befragten oft thematisiert, wenn sie darlegen wollten, wie sie einen persönlichen und lebensverändernden Zugang zum Religiösen, zu Gott (wieder)gefunden hatten – sei es nach einer Phase des Zweifels oder der Abkehr von Glauben und Kirche oder nach einer Phase von äusserlich-ritualistischer und nicht authentisch empfundener religiöser Praxis. Oft waren es Bruch- bzw. Kontingenzerfahrungen, die den Ausschlag für Transzendenzerfahrungen gaben. Erstere eröffneten dem Subjekt einen neuen Zugangs zum Religiösen und letztere markierten einen Wendepunkt und Neuanfang im Leben. Die als aussergewöhnlich wahrgenommene Transzendenzerfahrung teilte das Leben in ein Vorher und ein Nachher ein. Während das Vorher von einer übernommenen, extrinsisch motivierten bzw. keiner Religiosität geprägt war, war das Nachher bestimmt von einer selbst erschlossenen, intrinsisch motivierten Religiosität, die neu entdeckt oder zum ersten Mal gefunden worden war. Damit verband sich eine neue Sicht auf das Leben.

Aus der neuen Perspektive sah sich das Subjekt als Teil eines göttlichen Plans bzw. seine Biographie als einen von diesem Plan geprägten Entwicklungsprozess. Den Bruch- und Kontingenzerfahrungen kam im neuen Licht eine logische Bedeutung zu, denn sie initiierten Veränderungen und hielten den Prozess am Laufen. Dieser Prozess des Werdens wurde für die Betroffenen immer mehr zur Suche nach der eigenen Berufung und zur Aufgabe, sich auf diese Berufung hin zu entwickeln. Was sie erlebten oder nicht erlebten, versuchten sie vor dem Hintergrund des übergeordneten Plans Gottes einzuordnen, zu deuten oder vertrauend auszuhalten. In diesem grossen Ganzen hatte alles in ihrem Leben seinen Sinn und seinen Platz, auch die Widersprüchlichkeiten und Ambiguitäten des Alltags und auch die Unvereinbarkeiten von Vergangenem und Gegenwärtigen. Ihre Religiositätsform war meist pentekostal bzw. charismatisch geprägt. Sie zeigte sich sowohl im protestantisch wie im katholisch geprägten Umfeld. Charismatische Katholik*innen trafen sich oft in entsprechenden Subgruppen innerhalb der Migrationsgemeinschaften.

Wie bereits weiter oben dargelegt, hat die pentekostale Religionsform ein ausgeprägtes Potential, mit «den Brüchigkeiten und Identitätsnarrativen einer Migrationssituation flexibel» umzugehen. Sie vermag «unterschiedliche <glo-

kale» Identitätsdiskurse gleichzeitig zu bedienen, also «Identitätsmarkierungen» der verschiedensten Form zu setzen.»⁴³⁷ Damit ermöglicht sie auch widersprüchliche und hybride Lebenskonzepte, ermächtigt das Individuum in seinem spirituellen und alltagspraktischen Handeln und stellt ihm ausgedehnte soziale Netzwerke zur Verfügung. Diese funktionieren sowohl lokal wie transnational bzw. global – eben glocal.⁴³⁸ Die pentekostale bzw. charismatische Religiosität ermöglicht nicht nur eine Weiterführung der Herkunftsreligiosität überall auf der Welt bzw. befähigt nicht nur zu Selbstbeschreibungen unter Bezugnahme auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, sondern hat auch das Potential zur Kontextualisierung bzw. Enkulturation und damit zur situativen Anpassung und subjektiven Mobilisierung von religiösen Inhalten und Praxis- wie Sozialformen. Dieses Potential kommt gerade Menschen in transitorischen Umständen und angesichts von Marginalisierungserfahrungen entgegen, die nach neuen Perspektiven und einer Möglichkeit suchen, das eigene Leben im Blick auf eigene Zukunftsvorstellungen gestalten zu können.

Die Nähe zum Kollektiv war bei den Personen dieser individualisiert-reflexiven Religionsform unterschiedlich stark ausgeprägt. Der Pentekostalismus ermöglicht, wie der Katholizismus auch, eine Zugehörigkeit überall auf der Welt. Diese kann sowohl physisch vor Ort als auch virtuell als Teil einer weltumspannenden Gemeinschaft von Gläubigen verstanden und praktiziert werden. Die Bindung an eine konkrete Gemeinschaft kann verbindlich und langfristig oder auch lose und temporär sein, und sie kann begleitet sein von dem Wunsch, einen passenden Ort für die eigenen Bedürfnisse und Präferenzen zu finden oder im Dienste einer bestimmten Gemeinschaft eine Aufgabe wahrzunehmen. Letzterer kann schliesslich eine Verbindung mit der Überzeugung von der «reverse mission» eingehen. Die Betroffenen sehen sich zur missionarischen Aufgabe in einem religiös defizitären Kontext berufen. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft basiert auf der Entscheidung des Individuums und kann, muss aber nicht dauerhaft sein.⁴³⁹

Durch die starke Betonung der Beziehung zwischen Mensch und Gott bietet die pentekostale Religiositätsform Hilfe für die Selbstermächtigung und Entlastung des Individuums gerade in Zeiten der Verunsicherung, in denen Entscheidungen gefällt und Verhaltensanpassungen vorgenommen werden

⁴³⁷ Bergunder, Michael (2006): Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: ders. & Haustein (Hg.): Migration und Identität, S. 155–169.

⁴³⁸ Robertson (1998), Globalisierung, Homogenität und Heterogenität, S. 192–220.

⁴³⁹ Vgl. Frei (2011), Die Pädagogik der Bekehrung.

müssen, die Zukunft aber offen und ungewiss bleibt. Trotzdem vermag auch diese Form von Religiosität den Zweifel nicht auszuhebeln, denn die religiöse Kontingenzbewältigung nach Spielart des Pentekostalismus ist nie abgeschlossen. Vielmehr generiert sie mit jeder Bruch- und Kontingenzerfahrung neue Fragen und neue Deutungsansprüche und jede Handlung des Individuums verlangt nach ihrer eigenen sinnhaften Einordnung im göttlichen Plan. Die Betroffenen müssen darum ihr Denken und Handeln nicht nur laufend legitimieren, sondern, wie alle anderen Menschen auch, bestimmte Ereignisse gegenüber anderen stärker bewusst oder unbewusst gewichten, bestimmte Deutungsmöglichkeiten gegenüber anderen bevorzugen und bestimmte Handlungen gegenüber anderen vorziehen. Sie müssen also immer wieder selektieren, hierarchisieren und werten⁴⁴⁰ und das Ergebnis dieser Orientierungsleistung in ein antizipiertes grösseres Ganzes einbetten.

10.3 Die Funktion der Religion in der migrantischen Biographie

10.3.1 Die Suche nach dem grösseren Ganzen

Die Herstellung von biographischen Ordnungen durch biographische Kontinuitäts- und Kohärenzerzählungen bzw. eine irgendwie geartete Integration von Fragmenten in ein übergeordnetes Ganzes scheint ein Bedürfnis und eine Technik heutiger Menschen zu sein. Ob diese Aussage auf alle Menschen zutrifft, kann mithilfe der qualitativen Studie nicht abschliessend beantwortet werden. In ihrem Rahmen wurde erstens eine relativ kleine Zahl von Migrant*innen befragt, die zweitens in arrangierten Interviewsituationen über ihr Leben erzählten. Die zutage tretende «Gesamtgestalt der Lebensgeschichte», die von den Befragten aus unterschiedlichen Perspektiven erzählt und in unterschiedliche grössere und kleinere Zusammenhänge eingebettet wurde, kann also auch durch das hermeneutische Bündnis zwischen der Interviewerin und den Befragten begünstigt bzw. forciert worden sein. Interessant ist dennoch die Beobachtung, dass in allen Lebensgeschichten subjektive Erfahrungen von Diskontinuität und Kontingenz thematisiert und von den Erzählenden in eine

⁴⁴⁰ Für weiterführende Literatur zur menschlichen Fähigkeit, zu werten, siehe Taylor, Charles (1999): *Negative Freiheit*. Wiesbaden, S. 9–51.

Ordnung gebracht wurden. Die Ergebnisse waren das Resultat subjektiver Selektionen und Relevanzsetzungen, die sich nicht zwingend schon aus dem hermeneutischen Bündnis der Interviewsituationen ergaben. Ebendiese Selektionen, Relevanzsetzungen und die sich daraus entfaltenden lebensgeschichtlichen Ordnungen ermöglichten eine Rekonstruktion der subjektiven «biographischen Sinnstrukturen»⁴⁴¹ bzw. «inneren Erfahrungscode»⁴⁴², wie sie im Konzept der Biographizität vorausgesetzt werden.

Die Lebensgeschichten wurden im Hinblick auf die Frage analysiert, ob und wie religiös sozialisierte Menschen ihre Religiosität bei der Be- und Verarbeitung von migrationsbedingten Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen bzw. bei der (Re-)Konstruktion von Lebensgeschichten mobilisieren und nutzen. Mit anderen Worten, es interessierte die Frage, ob und inwiefern die Religiosität in ihrer Funktion als Kontingenzbewältigung für die Betroffenen eine biographisch relevante Ordnungslogik entfalten konnte bzw. einen «inneren Erfahrungscode» im Prozess der (Re-)Orientierung darstellte. Dabei zeigte sich Folgendes: Alle befragten Migrant*innen thematisierten nicht nur konkrete Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen, sie stellten diese Erfahrungen auch als Teil ihres Lebensverlaufs oder Lebensentwurfs dar und deuteten sie unter mehr oder weniger ausgeprägter Bezugnahme auf Religion.⁴⁴³ Die Art und Weise, wie sie das taten, führte schliesslich zur Bildung von religiösen Verarbeitungstypen und zur Erkenntnis, dass sowohl der Sozialisationskontext als auch die Art und Weise des religiösen Ausdrucks einer Person grossen Einfluss auf den Umgang mit migrationsbedingten Erfahrungen im Rahmen ihrer Biographie haben.

Abschliessend kann Folgendes festgehalten werden: Die vier Typen verweisen auf unterschiedliche (religiöse) Umgangsweisen mit migrationsbedingten Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen. Gleichzeitig haben die Typen eines gemeinsam: Sie machen deutlich, dass Menschen eine Sehnsucht danach haben, in einem grösseren Ganzen aufgehoben zu sein bzw. daran teilzuhaben und teilzunehmen. Dieses grössere Ganze, das über die unmittelbare Lebenssituation und sie selbst hinausweist, kann sich auf Ausserweltliches oder Innerweltliches beziehen – es kann sich an Gott, an Menschen oder

⁴⁴¹ Wohlrab-Sahr (2002 2005?): Prozessstrukturen, Lebenskonstruktionen, biographische Diskurse.

⁴⁴² Alheit, Peter (2003): Biographizität, S. 25.

⁴⁴³ Vgl. Rohde (2013), Lebensgeschichte und Bekehrung, S. 31–74.

an Vorstellungen von einem guten Leben orientieren. Die Befragten bezogen sich bei ihren Ausführungen auf folgende Konzepte:

- Gott und seinen Plan für den Menschen und für die Welt im Hier und Jetzt und darüber hinaus;
- die Gemeinschaft der Gläubigen vor Ort oder auf eine über das Hier und Jetzt hinausreichende Gemeinschaft von Gläubigen;
- die Gesellschaft und Kultur als prägende Lebenskontexte;
- eine Vision vom Leben.

Der konkrete Umgang mit Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen war geprägt von unterschiedlichen Strategien, die oft in einem direkten Zusammenhang mit einem bestimmten (religiösen) Orientierungskonzept standen:

- Narrative ermöglichten eine sinnhafte und sinnstiftende Deutung von Ereignissen und Erfahrungen und damit die (Wieder-)Herstellung der lebensgeschichtlichen Ordnung. Sie halfen dem Subjekt, sich angesichts von Veränderungen neu zu positionieren und zu definieren und aus dieser Perspektive heraus neue (Handlungs-)Orientierung zu gewinnen.
- Gesinnungs- und Interessengemeinschaften ermöglichten die Sicherung, Bestätigung, aber auch die Neuverhandlung von (Handlungs-)Orientierungen und Ordnungen in geschützten Kommunikationsräumen. Sie halfen dem Subjekt, sich angesichts von Veränderungen seiner selbst gewiss zu werden und mit neuem Selbstbewusstsein die Herausforderungen des Alltags anzupacken.
- Selbst- und Lernkompetenzen ermöglichten einen konstruktiven und nützlichen Umgang mit veränderten persönlichen und gesellschaftlichen Umständen und die Schaffung von neuen Ordnungen. Sie halfen dem Subjekt, angesichts von Veränderungen, das eigene Selbst und die eigenen (Handlungs-)Orientierungen und -Routinen in der Begegnung mit anderen und anderem zu reflektieren, zu relativieren und neu zu konzipieren.
- Zielorientierungen ermöglichten eine Fokussierung bzw. Gewichtung von Lebensbereichen sowie eine planmäßige Kräfteeinteilung. Sie halfen dem Subjekt, angesichts von Veränderungen den Fokus nicht zu verlieren und Hindernisse anzupacken, auszuhalten oder zu ignorieren.

Bei genauer Betrachtung wurde bald klar, dass jeder Typ, trotz dominanter Merkmalsausprägungen, immer auch Merkmale der jeweils anderen Typen in

sich vereinte: Schliesslich kommen Narrative nicht ohne Interaktion und Kommunikation aus, d. h. Menschen bleiben für ihre Selbst- und Weltdeutung immer auf andere angewiesen.⁴⁴⁴ Auch ist die Fähigkeit zu jeder Form von biographischer (Re-)Orientierung (Biographizität) an die Fähigkeit zum Lernen und zur Selbstorganisation bzw. -positionierung gebunden, die ohne Zielorientierung und Durchhaltevermögen kaum auskommt. Mit anderen Worten: Menschen sind, insbesondere unter den Bedingungen von Migration, Lernende, die ihren Wissens- und Erfahrungshorizont angesichts neuer und auch irritierender Erfahrungen laufend überarbeiten müssen. Und nicht zuletzt sind sowohl Deutungsnarrative als auch soziales Engagement ebenso wie Lernprozesse mit Intentionen und Priorisierungen verknüpft.

Wie sich die explizite oder implizite Ausrichtung einer Person auf etwas selbsttranszendierendes Grösseres und die zur Anwendung kommenden Orientierungsstrategien auf die Wahrnehmung und (Re-)Konstruktion ihrer eigenen Biographie letztlich auswirkte, war unterschiedlich. Nicht immer war eine biographisch kohärente, abgerundete Lebensordnung im Blick, durchzogen von einem roten Faden. Manchmal führte die Erzählung einfach durch den evolutiven Prozess des Daseins und der persönlichen Entwicklung einer Person oder es wurde eine Chronologie von Ereignissen präsentiert. Die Geschichten verwiesen durch ihre je eigene Machart jedoch immer auf die persönlichen Lebensperspektiven der Erzählenden und gaben so auch einen Einblick in die inneren Erfahrungscodes bzw. die biographische Logik der Subjekte.

10.3.2 Eine Frage von Option und Wahl

Die Merkmale bzw. Verarbeitungs- und Ordnungsstrategien der vier Typen beziehen sich in der vorliegenden Studie auf die biographische Funktionalität bzw. Wirkungsweise von Religion am Beispiel religiös sozialisierter Migrant*innen. Es zeigte sich, dass die religiöse Be- und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen entscheidend davon abhängig war, ob eine Person während der Kindheit religiös sozialisiert worden war bzw. ob sie im Erwachsenenalter einen eigenen Zugang zu einer persönlichen Religiosität finden konnte. Ob ein Ereignis oder eine Erfahrung subjektiv als «religiös» identifiziert wurde, hing weiter davon ab, ob das Subjekt die entsprechenden religiösen Deutungsoptionen zur Verfügung hatte und ob es dem Ereignis im Moment

⁴⁴⁴ Vgl. Nassehi (2008), Religiöse Kommunikation, S. 169–201.

des Geschehens jene Beachtung schenkte, die eine religiöse Deutung nahelegte.⁴⁴⁵ Seine religiöse Deutungs- und Ordnungsaffinität und -kompetenz stand also in einem Zusammenhang mit seiner Prägung und den verfügbaren Deutungs- und Ordnungsmustern, aber auch mit der Aufmerksamkeit, die es einem Ereignis schenkte. Daraus kann folgender Schluss gezogen werden: Menschen, die nicht religiös sozialisiert wurden und dementsprechend über kein religiöses Sprach- und Deutungsrepertoire verfügen, greifen auf alternative Deutungsrepertoires zurück, denn auch sie müssen jene Erfahrungen be- und verarbeiten, die bei ihnen semantische Leerstellen hinterlassen. Religion als Kontingenzbewältigung ist also nicht zwingend. Schliesslich ist auch die Fähigkeit einer Person zur Biographizität nicht zwingend an Religion gebunden, wenn Biographizität bedeutet, «dass wir unser Leben in den Kontexten, in denen wir es verbringen (müssen), immer wieder neu auslegen und dabei biographisch erworbenes <besonderes> und <allgemeines> gesellschaftlich bereitgestelltes und verinnerlichtes Wissen immer wieder neu integrieren können»⁴⁴⁶. Die sich im Verlauf des Lebens entwickelnde innere Logik, die das biographische Denken und Handeln eines Individuums lenkt, ist also ebenfalls nicht zwingend an religiöse Sinn- und Orientierungssysteme gebunden.⁴⁴⁷ Kurz: Religion ist sowohl eine sozialisationsbedingte wie optionale Möglichkeit im Umgang mit Diskontinuitäts-, Bruch- und Kontingenzerfahrungen.

Diese Betrachtungsweise macht es möglich, die zentralen Befunde dieser Studie über das religiöse Sinnsystem hinaus zu generalisieren und auf andere, nichtreligiöse, jedoch funktional äquivalente Orientierungs- und Ordnungssysteme zu übertragen. Die vier Typen mit ihren Verarbeitungsmustern und religiösen Ordnungsstrategien sind darum für unterschiedliche Theorie- und Praxiskontexte anschlussfähig und nutzbar.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 181–182.

⁴⁴⁶ Alheit (1995), Biographizität als Lernpotential, S. 276–308, hier S. 292.

⁴⁴⁷ Breckner (2009), Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie, S. 60.

AUSBLICK

11 Anschliessbarkeit der Studie

Die Resultate der vorliegenden Studie erweisen eine hohe Anschliessbarkeit etwa an psychologische Konzepte der Stressbewältigung (Coping) und Selbstwirksamkeitserwartung (SWE) sowie Konzepte der transdisziplinären Bewältigungs- und Resilienzforschung.⁴⁴⁸

Insbesondere Letztere geht davon aus, dass ein Mensch im Verlauf seines Lebens immer wieder mit Lebensumständen und -anforderungen konfrontiert ist, die eine «Kohärenz zwischen Verhaltensrepertoire und Anforderungserleben» nur schwer herstellen lassen. Diese oft belastenden Situationen muss das Individuum bewältigen können, d. h. es muss dahingehend unterstützt werden, dass es selbstkompetent und aktiv die Gestaltung und Veränderung seiner Lebensbedingungen übernehmen kann, damit sein Wohlbefinden aufrechterhalten bleibt. Dafür muss es auf biologische, psychosoziale, strukturelle, kulturelle und religiöse Ressourcen zurückgreifen können.⁴⁴⁹

Der Aufbau dieser Ressourcen bzw. die Fähigkeit zur situativ-adäquaten Nutzung derselben ist jedoch, so ist man sich unter Forschenden einig, das Resultat eines sozialen Prozesses, in den ein Mensch durch seine Sozialisation, aber auch durch seine Interaktion mit anderen Menschen eingebunden ist. Damit ein Individuum Resilienz als Ressource entwickeln kann, müssen, nach Angaben der American Psychological Association, bestimmte Bedingungen in seinem sozialen Umfeld erfüllt sein und die betroffene Person selbst muss über bestimmte Kompetenzen verfügen bzw. diese entwickeln und strategisch ein-

⁴⁴⁸ Vgl. Bandura (1997), Self-Efficacy; Schwarzer, Ralf & Jerusalem, Matthias (2002): Das Konzept der Selbstwirksamkeit, in: Jerusalem, Matthias & Hopf, Diether (Hg.): Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungsinstitutionen. Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 44. Weinheim, S. 28–53; Wong, Paul T.P. & Wong, Lilian C. J. (Hg., 2006): The Handbook of Multicultural Perspectives of Stress and Coping, New York; Wink, Rüdiger (Hg., 2016): Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, Wiesbaden. Vgl. auch Schwarzer (1994), Optimistische Kompetenzerwartung, zitiert in: GE-SIS-WorkingPapers (2012), Vol. 17, S. 7.

⁴⁴⁹ Höfler, Martha (2016): Bewältigungskapazität als Bildungsauftrag. Resilienz aus der Perspektive der Erwachsenenbildung, in: Wink (Hg.), Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, S. 100–120; Panter-Brick, Catherine & Leckmann, J. F. (2013): Editorial Commentary: Resilience in child development – interconnected pathways to wellbeing, in: The Journal of Child Psychology and Psychiatry, Vol. 54/4, S. 333–336.

setzen können. Zu den sozialen Bedingungen gehören ein allgemein unterstützendes und liebevolles Umfeld, geprägt von inner- und ausserfamiliären Vertrauensbeziehungen und ermutigenden Vorbildern.

Die Kompetenzen und Strategien, welche die Bildung von Resilienz fördern, sind:

- Vernetze dich («Make connections»)
- Vermeide es, Krisen für unüberwindbar zu halten («Avoid seeing crises as insurmountable problems»)
- Akzeptiere, dass Veränderung zum Leben gehört («Accept that change is part of living»)
- Wende dich deinen Zielen zu («Move toward your goals»)
- Sei entscheidungsfreudig («Take decisive actions»)
- Suche nach Möglichkeiten der Selbstfindung («Look for opportunities for selfdiscovery»)
- Entwickle eine positive Selbstsicht («Nurture a positive view of yourself»)
- Betrachte die Dinge nüchtern («Keep things in perspective»)
- Bewahre eine hoffnungsvolle Einstellung («Maintain a hopeful outlook»)
- Pass achtsam auf dich auf («Take care of yourself»)⁴⁵⁰

Auch wenn hier als wichtiges Gebot der Vernetzungs-Hinweis gilt, so wird doch deutlich, dass die meisten Empfehlungen dazu dienen, die mentale Repräsentation der Situation zu beeinflussen. Dafür soll das Individuum neben einer Haltung der Akzeptanz des Unabänderlichen vor allem einen aktiven, selbstwirksamen und zielorientierten Umgang mit den Gegebenheiten anstreben, um so auf seine Situation gestaltend Einfluss nehmen zu können.

Dieser knappe und bei Weitem nicht abschliessende Einblick in die Bewältigungs- und Resilienzforschung zeigt bereits zahlreiche Überschneidungen zu den Befunden der vorgestellten Studie zu christlichen Migrant*innen. Die in der Studie fokussierten Migrationssituationen als spezifische Lebensumstände und die darin fokussierte Religion bzw. Religiosität als spezifische Bewältigungsform bzw. Ressource im Umgang mit diesen Lebensumständen erweisen sich in hohem Masse als anschlussfähig an die Konzepte der Resilienzforschung. Diese erlebt sowohl in der Bildungs- und Gesundheitsforschung, aber auch in

⁴⁵⁰ American Psychological Association (APA) (2008): The road to resilience. <https://www.apa.org/helpcenter/road-resilience> (März 2019); vgl. Fookien, Insa (2016): Psychologische Perspektiven der Resilienzforschung, in: Wink (2016), Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, S. 13–45, hier S. 32.

der Sozialen Arbeit derzeit einen starken Aufschwung und ist ihrerseits anschlussfähig an Konzepte und Diskurse zur Migrations- und Integrationsfrage.⁴⁵¹

Für die christliche Theologie und die kirchliche Seelsorge sind die Befunde der vorliegenden Studie aus diversen Gründen anschlussfähig und von Bedeutung:

- Migrant*innen erleben durch den Kontextwechsel oft eine Destabilisierung auf verschiedenen Ebenen ihres Daseins und bedürfen der Strategien zu ihrer Bewältigung. Die Religion als Sinn- und Sozialsystem bekommt für viele gerade in dieser Situation eine neue und andere Bedeutung, die auch seelsorgerlich relevant ist.
- Die durch die Migration bedingte Pluralisierung und Diversifizierung des Christentums ist zur Normalität geworden und verlangt von allen Seiten eine Sensibilität und Offenheit für das jeweils andere. Es braucht gezielte Aufklärung und die Bereitschaft zum kompetenzorientierten Lernen im Umgang miteinander, d. h. mit unterschiedlichen Hintergründen und Biographien, aber auch unterschiedlichen Religiositätsformen und Vorstellungen vom Leben, die verbunden sind mit unterschiedlichen Bedürfnissen und Erwartungen.
- Das Mit- und Nebeneinander von unterschiedlichen «Christentümern» verlangt nach migrationssensiblen Narrativen sowie einer interkulturellen Kommunikation und Theologie, denn die Migration als individuelle und kirchliche Tatsache betrifft alle und entsprechend gilt es, sie gesellschaftspolitisch wie religiös zu bearbeiten – auf der Ebene der Kollektive wie der Individuen.
- Religiöse Gemeinschaften haben ein Potential und einen Auftrag, jene zivilgesellschaftlich wie individuell nützlichen Ressourcen zu fördern, die für die Verarbeitung von Migrationserfahrungen, aber auch für die Selbstermächtigung der Einzelnen und ihre Teilhabe an der Gesellschaft nützlich sind.⁴⁵² Für weitere Überlegungen zur Funktion der religiösen Migrationsgemeinschaften sei hier auf die Studie von Simon Foppa verwiesen.⁴⁵³

⁴⁵¹ So veranstaltete das Kompetenzzentrum für die Integration von Migrantinnen und Migranten, MULTIMONDO, 2017 eine Tagung zum Thema «Hindernisse und Resilienz im Integrationsprozess», <https://www.multimondo.ch/hindernisse-und-resilienz-im-integrationsprozess/> (März 2019).

⁴⁵² Nagel (2015), Religiöse Netzwerke.

⁴⁵³ Foppa (2019), Kirche und Gemeinschaft in Migration.

Als subjektive Ressource und zivilgesellschaftliches Potential ist die Religion, ebenso wie ihre negativen bzw. dysfunktionalen Spielarten, gerade im Kontext von Migration in Zukunft noch stärker wahr- und ernstzunehmen, seitens der Kirchen und der akademischen Theologie, aber auch seitens der gesellschaftlichen Akteur*innen, etwa in den Bereichen Bildung und Politik.

Wo es um Fragen der Integration und Interkulturalität geht, sind die Befunde der vorliegenden Studie nicht nur aufschlussreich, sondern auch äusserst anschlussfähig, denn sie verweisen auf zentrale Faktoren und Bedingungen für die in transitorischen Zeiten notwendige Kompetenz eines Individuums zur Biographizität.

Literatur

- Ahrens, Edmund & Baumann, Martin & Liedhegener, Antonius (2016): Integrationspotentiale von Religion und Zivilgesellschaft. Baden-Baden: Nomos.
- Albisser, Judith & Bünker, Arnd (Hg., 2016): Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen: edition spi.
- Alexander, Jeffry C. & Giessen, Bernhard (1987): From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro-Debate, in: Alexander, Jeffry C. & Giessen, Bernhard & Münch, Richard & Smelser, Neil J. (Hg.): The Micro-Macro-Link, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, S. 1–24.
- Alheit, Peter (1993): Transitorische Bildungsprozesse. Das «biographische Paradigma» in der Weiterbildung, in: Mader, Wilhelm (Hg.): Weiterbildung und Gesellschaft. Grundlagen wissenschaftlicher und beruflicher Praxis in der Bundesrepublik Deutschland. Bremen: Universität Bremen, S. 343–417.
- Alheit, Peter (1995): Biographizität als Lernpotential. Konzeptionelle Überlegungen zum biographischen Ansatz in der Erwachsenenbildung, in: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Winfried (Hg.): Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Opladen, S. 276–307.
- Alheit, Peter & Dausien, Bettina (1999): Biographieforschung in der Erwachsenenbildung, in: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Winfried (Hg.): Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Wiesbaden: Springer, S. .
- Alheit, Peter (2003): Biographizität als Schlüsselqualifikation. Plädoyer für transitorische Bildungsprozesse, in: QUEM-Report, Schriften zur beruflichen Weiterbildung, Heft 78, Berlin, S. 7–20.
- Alheit, Peter (2003): Biographizität, in: Bohnsack, Ralf & Marotzki, Winfried & Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch. Opladen: UTB, S. 25.
- Alheit, Peter (2005): Biographie und Mentalität, in: Völter & al. (Hg.): Biographieforschung, S. 21–45.
- Alheit, Peter (2010): Identität oder Biographizität?, in: Griesse, Birgit: Subjekt, Identität, Person?. Reflexionen zur Biographieforschung. Wiesbaden: Springer, S. 219–249.
- American Psychological Association (APA) (2008): The road to resilience. <https://www.apa.org/helpcenter/road-resilience> (März 2019).
- Anderson, Robert (1987): Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Encyclopedia of Religion, Vol. 11, S. 229–235.
- Apitzsch, Ursula (1990): Migration und Biographie. Zur Konstitution des Interkulturellen in den Bildungsgängen junger Erwachsener der 2. Migrantengeneration. Universität Bremen (Habilitationsschrift).
- Apitzsch, Ursula (1993): Migrationsbiographien als Medium gesellschaftlicher Transformation, in: Meulemann, Heiner (Hg.): Lebensverhältnisse im neuen Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 72–75.

- Apitzsch, Ursula & Fischer, Wolfram & Koller, Hans-Christoph & Zinn, Jens (2006): Die Biographieforschung – kein Artefakt, sondern ein Bildungs- und Erinnerungspotential in der reflexiven Moderne, in: Bukow, Wolf-Dietrich & Ottersbach, Markus & Tuidar Elisabeth & Yildiz, Erol (Hg.): Biographische Konstruktionen im multikulturellen Bildungsprozess. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37–62.
- Apitzsch, Ursula & Siouti, Irini (2008): Transnationale Biographien, in: Homfeldt, Hans-Günther & Schröer, Wolfgang & Schweppe, Cornelia (Hg.): Transnationalität und Soziale Arbeit. Weinheim: Juventa., S. 97–112.
- Arbeitsgemeinschaft der SEA: Interkulturelle Arbeitsgemeinschaft, <http://www.each.ch/unser-engagement-3/arbeitsgemeinschaften/?pid=953> (November 2018).
- Bandura, Albert (1997): Self-Efficacy. The exercise of control. New York: Freeman.
- Barker, Eileen (1995): The Scientific Study of Religion? You must be Joking!, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 33 (3), S. 288–289.
- Barker, Eileen (1999): New Religious Movements: Their Incidence and Significance, in: Wilson, Brian & Cresswell, Jamie (Hg.): New Religious Movements: Challenge and Response. London: Routledge, S. 25–51.
- Baumann, Martin (2000): Migration – Religion – Integration: Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland. Marburg: Diagonal Verlag.
- Baumann, Martin (2004): Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von «fremd»-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Religion, Migration, Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation der Fachtagung. Berlin/Bonn: Das Druckhaus Bernd Brümmer, S. 19–30.
- Baumann, Martin (2012): Religionsgemeinschaften im Wandel, in: Bochsinger, Christoph (Hg.): Religionen, Staat und Gesellschaft. Zürich: NZZ, S. 22–75.
- Baumann, Martin (2015): Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz, in: Mohn, Jürgen & Hermann, Adrian (Hg.): Orte der Europäischen Religionsgeschichte. Würzburg: Ergon, S. 503–523.
- Baumann-Neuhaus, Eva (2008): Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative «Alphaive». Marburg: Diagonal Verlag, insbesondere das Kapitel 3: Religion(en) als «Erfahrung» und «Ausdruck» im wissenschaftlichen Diskurs in Vergangenheit und Gegenwart.
- Bebbington, David (1989): Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s. London: Routledge.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1996): Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: ders. & Giddens, Anthony & Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 19–112.

- Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Bengtson, Vern L. et al. (2009): A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion, in: *International Sociology*, Vol. 24 (3), S. 325–345.
- Bengtson, Vern L. & Putney, Norella M. & Harris, Susan (2013): *Families and Faith. How Religion is passed down across generations*. New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1963): Sociology of religion and sociology of knowledge, in: *Sociology and Social Research*, Vol. 47.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (2003): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. 19. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergunder, Michael & Haustein, Jörg (Hg., 2006): *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*. Frankfurt am Main: Lembek.
- Bergunder, Michael (2005): Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: *Zeitschrift für Mission*, Bde 1–2, S. 79–91.
- Berliner Erklärung 1909: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:zungenbewegung:zb-berliner_erklaerung (November 2018).
- Berry, John W. (1990): Acculturation as Varieties of Adaptation, in: Padilla, Amado M.: *Acculturation: Theory, Models and some new Findings*. Boulder, CO: Westview Press, S. 5–34.
- Bibby, Reginald (1993): *Unknown Gods*. Toronto: Stoddart Publishing.
- Bischofberger, Otto (1990): Bekehrung. Zum Verständnis und zur Definition aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46, S. 162–175.
- Blaschke, Jochen (1991): International Migration and East-West Migration: Political and Economic Paradoxes, in: *Migration*, Vol. 11, S. 5–22.
- Bochinger, Christoph (Hg., 2012): *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich: NZZ.
- Böckel, Holger (1999): *Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender Systeme*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bolzmann, Claudio (2004): Chilenische Flüchtlinge in Europa seit dem Militärputsch in Chile 1973, in: Bade, Klaus J. & Emmer, Pieter C. & Lucassen, Leo & Oltmer, Jochen (Hg.): *Enzyklopädie Migration in Europa*, S. 436–438.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breckner, Roswitha (2009): *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie. Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa*. 2. Auflage, Wiesbaden: Springer VS.

- Browning, Gary K. (2000): *Lyotard and the End of Grand Narratives*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Brüsemeister, Thomas (2008): *Qualitative Forschung. Ein Überblick*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bude, Heinz (1984): *Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen. Eine Antwort auf die Frage, was die Biographieforschung bringt*, in: Kohli, Martin & Robert, Günther (Hg.): *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*. Stuttgart: Metzler, S. 7–28.
- Bude, Heinz (2003): *Die Kunst der Interpretation*, in: Flick, Uwe & Kardoff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 571.
- Bueno, Jael: *Lateinamerikanische MigrantInnen in Europa*, <https://europa-magazin.ch/ee6bf41/cmd.14/audience> (Februar 2018).
- Bukow, Wolf-Dieter & Llyryora, Roberto (1988): *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bukow, Wolf-Dieter & Spindler, Susanne (2006): *Die biographische Ordnung der Lebensgeschichte. Eine einführende Diskussion*. In: Bukow, Wolf-Dietrich & Ottersbach, Markus & Tuiider, Elisabeth & Yildiz, Erol (Hg.): *Biographische Konstruktionen im multikulturellen Bildungsprozess*. Wiesbaden: VS, S. 19–35.
- Bundesamt für Statistik: *Integration. Messung der Integration in der Schweiz*, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/integration.html> (Oktober 2018).
- Bundesamt für Statistik: *Transnationalismus und Staatsbürgerschaft: Unterschiede nach Generationen*, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung.assetdetail.7206374.html> (Februar 2019).
- Bundesamt für Statistik: *Migrationsgründe* <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/internationale-wanderung/migrationsgruende.html> (Februar 2019).
- Bundesamt für Statistik: *Personenfreizügigkeit Schweiz – EU/EFTA*, https://www.sem.admin.ch/sem/de/home/themen/fza_schweiz-eu-efta.html (Oktober 2018).
- Caldwell, Patricia (1983): *The Puritan Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Casanova, José (2008) *Religiosität in Spanien. Eine interpretative Lektüre der Resultate des Religionsmonitors*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 229–264.
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: University Press.

- Casanova, José (2013): New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization, Religious Revival and Fundamentalism. Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema: Evangelicals, Pentecostals, Charismatics: New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church, Rom.
- Centro de Investigaciones Sociológicas, http://www.globalreligiousfutures.org/countries/spain/religious_demography/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010 (Oktober 2018).
- Charmaz, Kathy C. (2011): Den Standpunkt verändern: Methoden der konstruktivistischen Grounded Theory, in: Mey, Günter & Muck, Katja (Hg.): Grounded Theory. 2. Auflage, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 181–205.
- Chestnut, Andrew R. (2003): A preferential option for the spirit. The catholic charismatic renewal in latin america's new religious economy, in: Latin American politics and society, Vol. 45, S. 55–85.
- Cho, David Y. (1984): Prayer – Key to Revival. Texas: Word Books.
- Coleman, Simon (2000): The Globalisation of Charismatic Christianity, Cambridge: Cambridge University Press.
- Collet, Giancarlo (2010): Gemeinsam das Evangelium verkünden – Bemerkungen zur Enteuropäisierung europäischer Christenheit, in: Bünker, Arnd & Mundanjo, Eva & Weckel, Ludger & Suermann, Thomas (Hg.): Gerechtigkeit und Pfingsten, Ostfildern: Gruenwald.
- Connor, Phillip (2014): Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada and Western Europe. New York/London: New York University Press.
- Costella, Dennis (Hg., 1998): The Church Growth Movement. An Analysis of Rick Warren's «Purpose Driven» Church Growth Strategy, in: Foundation. A Magazine of Biblical Fundamentalism, March/April 1998.
- Cruz, Joel M. (2014): The Histories of the Latin American Church. A Handbook. Minneapolis: Fortress Press.
- Daiber, Karl-Fritz (1996): Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh: Gütersloher Verlag, S. 86–100.
- Dahinden, Urs (2011): Die Darstellung von Religionen in Schweizer Massenmedien: Zusammenprall der Kulturen oder Förderung des Dialogs? Schlussbericht, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Dahinden_U.pdf (September 2018).
- Dahinden, Janine & Moret, Joelle & Duemmler, Kerstin (2011): Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung. Religion, Islam und boundary work unter Jugendlichen, in: Allenbach, Birgit & al. (Hg.): Jugend, Migration, Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Zürich: Nomos, S. 225–248.
- Dahling-Sander, Christoph & Schultze, Andrea & Werner, Dietrich & Wrogemann, Henning (2003): Leitfaden Ökumenische Missionstheologie. Gütersloh: Gütersloher Verlag.

- D'Amato, Gianni (2008): Historische und soziologische Übersicht über die Migration in der Schweiz, in: Schweizerisches Jahrbuch für Entwicklungspolitik, Vol. 27 (2), S. 177–195. <https://journals.openedition.org/sjep/340>.
- Dausien, Bettina (2002): Biographie und / oder Sozialisation? Überlegungen zur paradigmatischen und methodischen Bedeutung von Biographie in der Sozialforschung, in: Kraul, Margret & Marotzki, Winfried (Hg.): Biographische Arbeit. Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Opladen: Leske & Budrich, S. 65–91.
- Dausien, Bettina (2008): Sozialisation – Geschlecht – Biographie, Wiesbaden: VS.
- Davie, Grace (1994): Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: John Wiley & Sons.
- Diehl, Claudia & Koenig, Matthias (2009): Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche, in: Zeitschrift für Soziologie, 38 (4), S. 300–319.
- Diehl, Claudia & Koenig, Matthias (2013): Zwischen Säkularisierung und religiöser Reorganisation – Eine Analyse der Religiosität türkischer und polnischer Neuzuwanderer in Deutschland, in: KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Vol. 65, S. 235–258.
- Domsen, Michael (2008): Kirchliche Sozialisation. Familie, Kindergarten, Gemeinde, in: Hermlink, Jan & Latzel, Thorsten (Hg.): Kirche empirisch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Eva-Maria (2012): Pfingstbewegung in Guatemala. Zwischen politischem Quietismus und politischem Aktivismus. Hamburg: Diplomica Verlag GmbH.
- Dümling, Bianca (2011): Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Durkheim, Emile (1912): Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris.
- Durkheim, Emile (1907/1972): Erziehung und Soziologie. Düsseldorf: Schwann.
- Ecarius, Jutta & Schäffer, Burkhard (Hg., 2010): Typenbildung und Theoriegenerierung. Methoden und Methodologien qualitativer Bildungs- und Biographieforschung. Opladen: Budrich.
- Eckholt, Margit (2013): Kirche der Armen, in: Delgado, Mariano & Sievernich, Michael (Hg.): Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute. Freiburg: Herder.
- Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC): International Migration in Latin America and the Caribbean, <https://www.cepal.org/sites/default/files/infographic/files/migration.pdf> (Februar 2018).
- Edel, Eugen (1949): Der Kampf um die Pfingstbewegung. Mühlheim-Ruhr: Emil Humburg.
- Elwert, George (1982): Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration und Binnenintegration, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34(4), S. 717–731.

- Elwert, Frederik (2015): Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher. Wiesbaden: Springer VS, S. 45–50.
- Elwert, Frederik & Rademacher, Martin & Schlamelcher, Jens (Hg., 2017): Handbuch Evangelikalismus. Bielefeld: transcript.
- Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen, Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus, S. 261–30.
- Esser, Hartmut (2004): Welche Alternativen zur «Assimilation» gibt es eigentlich?, in: Bude, Klaus J. & Bommes, Michael (Hg.): Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problembereich, Heft 23. Osnabrück: Eigenverlag IMIS, S. 41– 59.
- Faist, Thomas (2000): The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces. Oxford: Clarendon Press.
- Fend, Helmut (1991): Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Lebensentwürfe, Selbstfindung und Weltaneignung in beruflichen, familiären und politisch-weltanschaulichen Bereichen. Bern/Stuttgart/Toronto: Verlag Hans Huber.
- Fend, Helmut (2009): Was Eltern ihren Kindern mitgeben – Generationen aus der Sicht der Erziehungswissenschaft, in: Künemund, Harald & Szydlík, Marc (Hg.): Generationen. Multidisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 81–104.
- Firsching, Horst (1998): Warum Kommunikation?, in: Tyrell, Hartmann & Krech, Volkhard & Knoblauch, Hubert (Hg.): Religion als Kommunikation. Würzburg: Ergon, S. 235f.
- Fischer, Wolfgang & Kohli, Martin (1987): Biographieforschung, in: Voges, Wolfgang (Hg.): Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung. Opladen: Leske & Budrich, S. 25–50.
- Fischer, Wolfgang (1989): Perspektiven der Lebenslaufforschung, in: Herlth, Alois & Strohmeier, Klaus-Peter (Hg.): Lebenslauf und Familienentwicklung. Opladen: Leske & Budrich, S. 279–294.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram (1995): The problem with identity: Biography as solution to some (post)-modernist dilemmas, in: Comenius, Vol. 15, S. 250–265.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram & Rosenthal, Gabriele (1997): Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation, in: Hitzler, Ronald & Honer, Anne (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Opladen: Leske & Budrich, S. 133–144.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram & Rosenthal, Gabriele (1997): Warum Biographieanalyse und wie man sie nicht macht, in: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 17, S. 405 – 427.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram (2000): Biographical work and biographical structuring in present day society, in: Chamberlayne, Prue & Bornat, Joanna & Wengraf, Tom (Hg.): The Turn to Biographical Methods in Social Science. London/New York: Routledge, S. 108–139.
- Flick, Uwe (2003): Triangulation in der qualitativen Forschung, in: ders. & Kardoff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: rororo, S. 309–318.

- Fookien, Insa (2016): Psychologische Perspektiven der Resilienzforschung, in: Wink, Rüdiger (Hg.), *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 13–45.
- Foppa, Simon (2015): *Katholische Migrantengemeinden*. St. Gallen: edition spi.
- Foppa, Simon (2019): *Soziale Unterstützung in spanischsprachigen christlichen Migrationsgemeinden. Eine qualitative Studie zur Bedeutung sozialer Beziehungen als Quelle für Ressourcen zur Bewältigung von Herausforderungen im Migrationskontext*. St. Gallen: Edition SPI.
- Föllmer, Oskar (1994): *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*. Wuppertal/Zürich: Brockhaus.
- Förster, Till (2000): Sehen und Beobachten, in: *Sozialer Sinn*, Vol. 3, S. 459–484.
- Forum Theologie & Gemeinde (Hg., 2013): *Das Evangelium den Armen. Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis*. Erzhausen: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden.
- Foucault, Michel (1967): Andere Räume, in: Barck, Karlheinz (Hg., 1993): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essais*. 5. Auflage, Leipzig: Reclam, S. 39.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses* (Original 1972, dt. 1974). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Foucault, Michel (2005): *Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franke, Edith & Maske, Verena (2011): Teilnehmende Beobachtung als Verfahren qualitativer Religionsforschung, in: Lehmann, Karsten & Kurth, Stefan (Hg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S.105 – 134.
- Frei, Daniel (2011): *Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen*. Münster: Lit Verlag.
- Frenschkowski, Marco (2003): Pfingstbewegung/Pfingstkirchen, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 6. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1232–1235.
- Gabriel, Karl (2012): Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – was kommt danach? in: Bitter, Gottfried & Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.): *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Norbert Mette*. Würzburg: Echter, S. 18–27.
- Gadamer, Hans-Georg (1972): *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Paul Siebeck.
- Gebhart, Werner (1999): *Religion und Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (2003): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Geldbach, Erich (2005): Freikirchen: Erbe, Gestalt, Wirkung, 2. überarbeitete Auflage, in: Evangelischer Bund (Hg.): Bensheimer Hefte, Bd. 70.
- Gellner, Ernest (1999): Nationalismus, Kampf und Macht. München: Siedler Verlag.
- Gerloff, Roswith (2003): Pfingstbewegung/Pfingstkirchen III: Asien, Afrika, Lateinamerika, in: RGG IV, S. 1237–1241.
- Geulen, Dieter (1991): Die historische Entwicklung sozialisationstheoretischer Ansätze, in: Hurrelmann, Klaus & Ulich, Dieter (Hg.): Neues Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim: Beltz, S. 21–54.
- Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Girtler, Roland (2002): Methoden der Feldforschung. Wien: Böhlau/UTB.
- Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. (1967): The Discovery of Grounded Theory: Strategies of Qualitative Research. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Glick Schiller, Nina & Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina (1992): Towards a transnationalization of migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered, in: The Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 645, S. 1–24;
- Goeke, Pascal (2007): Transnationale Migration. Post-jugoslawische Biographien in der Weltgesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Gorusch, Richard: A multivariate theory of God concept, religious motivation, locus of control, coping, and Spiritual Well-Being, in: Journal of Psychology and Theology, 32 (4) 2004, S. 318–334.
- Gozdziak, Elzbieta M. & Shandy, Dianna J. (2002): Editorial Introduction: Religion and Spirituality in Forced Migration, in: Journal of Refugee Studies, Vol. 15 (2), S. 129–135.
- Gratius, Susanne (2005): Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika. Brennpunkt Lateinamerika, Vol. 14. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/44349> (Oktober 2018).
- Greeley, Andrew (2003): Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswick/London: Transaction Press.
- Greverus, Ina-Maria (1995): Die Anderen und ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden, Kulturanthropologische Texte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grossmann, Siegfried (Hg., 1995): Heiliger Geist, Erfahrung und Gefühl – Eine Zwischenbilanz des charismatischen Aufbruchs im 20. Jahrhundert. Referate und Hintergrundmaterial vom Forum Pneumatologie in Davos.
- Gunkel, Stefan & Priebe, Stefan (1992): Psychische Beschwerden nach Migration: Ein Vergleich verschiedener Gruppen von Zuwanderern in Berlin, in: Psychotherapie, Psychosomatik, medizinische Psychologie, Vol. 42/12, S. 414–423.
- Haan de, Gerhard & Lantermann, Ernst-Dieter & Linneweber, Volker & Reusswig, Fritz (Hg., 2001): Typenbildung in der sozialwissenschaftlichen Umweltforschung. Opladen: Leske & Budrich.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habib, Bahram & Pape, Mirja (2014): Ausbildung in von Migranten geführten Unternehmen. Erfahrungen und Herausforderungen für beide Seiten, in: Gag, Maren & Voges, Franziska (Hg.): Inklusion auf Raten. Zur Teilhabe von Flüchtlingen an Ausbildung und Arbeit. Münster/New York: Waxmann, S. 236–245.
- Hähner, Olaf (1999): Historische Biographik – Die Entwicklung einer geschichtswissenschaftlichen Darstellungsform von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hainard, François (2011): Multiple Dimensions of the Integration Process of Eastern Orthodox Communities in Switzerland, Schlussbericht: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Hainard.pdf (Oktober 2018).
- Haines, David W. (2010): Safe Haven? A History of Refugees in America, Sterling: Kumarian Press.
- Han, Petrus (2010): Soziologie der Migration. Stuttgart: UVK Verlagsgesellschaft.
- Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Zur Soziologie interethnischer Beziehungen. Stuttgart: Enke.
- Heidenreich, Martin (1998): Die Gesellschaft im Individuum, in: Schwaetzer, Harald & Stahl-Schwaetzer, Henrike (Hg.): L’homme machine? Anthropologie im Umbruch. Hildesheim/Zürich/New York: Georg-Olms-Verlag, S. 229–248.
- Hempelmann, Reinhard (2006): 100 Jahre Azusa-Street Erweckung, https://www.ezw-berlin.de/html/15_1156.php (November 2018).
- Henriques, Julian & Hollway, Wendy & Urwin, Cathy. & Venn, Couze & Walkerdine, Valerie (1998): Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity. London: Routledge & Kegan.
- Herskovits, Melville H. (1964): Man and his works. The science of cultural anthropology. New York: Knopf.
- Heuser, Andreas (2007): Weithin unbekannte Nachbarn. Migrationsgemeinden in Deutschland zeigen die Vielgestaltigkeit von Kirche, in: Herder Korrespondenz, Vol.4, S. 212–215.
- Heuser, Andreas (2016): Leerstelle Ökumene: Anmerkungen zu einer theologischen Marginalie bei Lighthouse Chapel International, in: Albisser, Judith & Bünker, Arnd (Hg.): Kirchen in Bewegung. St. Gallen: edition spi, S. 197–204.
- Hildenbrand, Bruno (2003): Wie qualitative Forschung gemacht wird – paradigmatische Forschungsstile, in: Flick, Uwe & Kardoff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: rororo, S. 30–42.
- Hillmann, Felicitas: Peruanische Hausarbeiterinnen in Italien seit dem Ende des 20. Jahrhunderts, in: Bade, Klaus J. & Emmer, Pieter C. & Lucassen, Leo & Oltmer, Jochen (Hg.): Enzyklopädie Migration in Europa, S. 843–846.
- Hillmann, Karl-Heinz (2007): Wörterbuch der Soziologie. 5. Auflage, Stuttgart: Kröner.
- Hitzler, Ronald (1999): Verführung statt Verpflichtung, in: Honegger, Claudia & Hradil, Stefan & Traxler, Franz (hg.): Grenzenlose Gesellschaft?, Teil 1. Opladen: Leske & Budrich, S. 223–233.

- Hoberg, Verena (2017): Evangelikale Lebensführung und Alltagsfrömmigkeit, in: Elwert, Frederik & Rademacher, Martin & Schlamelcher, Jens (Hg.): Handbuch Evangelikalismus. Bielefeld: transcript, S. 209–226.
- Hoerning, Erika M. & Corsten, Michael (Hg., 1995): Institution und Biographie. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Höfler, Martha (2016): Bewältigungskapazität als Bildungsauftrag. Resilienz aus Perspektive der Erwachsenenbildung, in: Wink, Rüdiger (Hg.): Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 100–120.
- Hollenweger, Walter (1997): Charismatisch-pfingstlerisches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Höllinger, Franz (2008): Die Erfahrung der Präsenz des Göttlichen. Religiöse Kultur in Brasilien, den USA und Westeuropa, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 453–480.
- Honegger, Claudia et. al. (Hg., 1999): Grenzenlose Gesellschaft?, 29. Kongress der DGS, Bd. 1. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 223–233.
- Huber, Stefan (2003): Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen: Leske & Budrich.
- Huber, Stefan (2008): Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: Journal für Psychologie, Jahrgang 16, Vol. 3, S. 1–17, <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/202/105> (März 2019).
- Huber, Stefan (2009): Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 17–52.
- Hunt, Stephen (2004): The Alpha Enterprise. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Hurrelmann, Klaus (2003): Der entstrukturierte Lebenslauf. Die Auswirkungen der Expansion der Jugendphase, in: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, Vol. 23 (2), S. 117f.
- Inglehart, Ronald & Baker, Wayne E. (2000): Modernization, cultural change und the persistence of traditional values, in: American Sociological Review, Vol. 65 (1), S. 19–51.
- Inowlocki, Lena (1999): Wenn Tradition auf einmal mehr bedeutet, in: Apitzsch, Ursula (Hg.): Migration und Traditionsbildung. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 76–91.
- Inowlocki, Lena (2000): «Doing (being Jewish)»: Constitution of (Normality in Families of Displaced Persons in Germany, in: Breckner, Roswitha et al. (Hg.): Biographies and the Division of Europe. Opladen: Leske & Budrich, S. 159–178.
- Jaciuk, Marina (2014): Spiritualität und Identität im Migrationsprozess lateinamerikanischer Migranten, in: Schöne, Anja & Groschwitz, Helmut (Hg.): Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse. Münster/New York: Waxmann, S. 131–19.

- Jahoda, Marie & Lazarsfeld, Paul F. & Zeisel, Hans (1975) (Original 1933): Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jäggi, Gregor (2003): Fremde Katholiken, in: ders. (Hg.): Bistum Basel 1828–2003. Jubiläumsschrift 175 Jahre Reorganisation des Bistums. Solothurn: Bischöfliches Ordinariat der Diözese Basel, S. 93–119;
- James, William (1902): The Varieties of Religious Experience. New York/London: Longmans, Green & Co.
- James, William (1905): Principles of Psychology. New York: Henry Holt and Company.
- Janssen, Marie-Louise (2010): Lateinamerikanische Prostituierte in den Niederlanden seit den 1970er Jahren, in: Bade, Klaus J. & Emmer, Pieter C. & Lucassen, Leo & Oltmer, Jochen (Hg.): Enzyklopädie Migration in Europa. Paderborn u. a.: Schöningh, S.764–767.
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2007): Führt Modernisierung zu Säkularisierung?, in: Nollmann, Gerd & Strasser, Hermann (Hg.), Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche, Essen: Klartext, S. 37–45.
- Joas, Hans (2012): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br.: Herder.
- Juhász, Anne & Mey, Eva (2003): Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kaptijn, Astrid (2011): Die katholischen Migrationsgemeinden. Staatskirchenrechtliche Ausblicke und das Kirchenrecht, in: Schweizerische Kirchenzeitung, Vol. 44, S. 699–702.
- Kardorff, Ernst (2003): Qualitative Evaluationsforschung, in: Flick, Uwe & Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 238–250.
- Keller, Reiner (2012): Das Interpretative Paradigma. Eine Einführung. Wiesbaden: Springer VS.
- Kessler, Tobias (2014): Migration als Ort der Theologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Keupp, Heiner et. al. (1997): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.
- Keval, Susanna (2003): Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen, in: Jansen, Mechtilde M. & Keval, Susanna (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. Wiesbaden: Dinges & Frick, S. 49–68.
- Kern, Thomas (1998): Schwärmer, Träumer und Propheten. Charismatische Gemeinschaften unter der Lupe. Frankfurt am Main: Kern.
- Klein, Christian (Hg., 2009): Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart: Metzler Verlag.

- Klein, Constantin, & Albani, Cornelia (2007): Religiosität und psychische Gesundheit. Eine Übersicht über Befunde, Erklärungsansätze und Konsequenzen für die klinische Praxis, in: *Psychiatrische Praxis*, Vol. 34, S. e2–e12.
- Klute, Dirk (1999): Glaubensübernahme, Glaubensaneignung, Lebenskrise, in: Breuer, Franz (Hg.): *Abseits!? Marginale Personen – Prekäre Identitäten*. Münster: Lit-Verlag, S. 116–134.
- Knecht, Alban & Schubert, Franz-Christian (Hg., 2012): *Ressourcen im Sozialstaat und in der Sozialen Arbeit. Zuteilung – Förderung – Aktivierung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Knecht, Alban & Schubert, Franz-Christian (Hg., 2015): *Ressourcen – Merkmale, Theorien und Konzeptionen im Überblick: eine Übersicht über Ressourcenansätze in Soziologie, Psychologie und Sozialpolitik*, in: SSOAR, https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/50698/ssoar-2015-schubert_et_al-Ressourcen_Merkmale_Theorien_und.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2015-schubert_et_al-Ressourcen_Merkmale_Theorien_und.pdf (Juni 2019).
- Knoblauch, Hubert & Krech, Volkhard & Wohlrab-Sahr, Monika (Hg., 1998): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: UVK.
- Knoblauch, Hubert (1998): Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation, in: Tyrell, Hartmann & Krech, Volkhard & Knoblauch, Hubert (Hg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon, S. 147–186.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2005): Einleitung: Soziologie der Spiritualität, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Vol. 3, S. 123–131.
- Knoblauch, Hubert (2007): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Knuf, Andreas (2016): *Empowerment und Recovery*. 5. erweiterte Auflage, Köln: Psychiatrie Verlag.
- Koch, Carmen (2009): Einseitige mediale Darstellung. Wie über Religion in den Medien berichtet wird, in: *Communicatio Socialis* 42 (4), S. 352–368.
- Koenig, Harold G. & Mc Cullough, Michael & Larson, David B. (2001): *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, Harold G. et al. (2001): *Handbook of Religion and Health*. Oxford: University Press.
- Kohli, Martin (1985): Die Institutionalisierung des Lebenslaufs, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37, S. 1–29.
- Kohli, Martin (1986): Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Friedrichs, Jürgen (Hg.): *Deutsche Gesellschaft für Soziologie: Technik und sozialer Wandel*. 23. Deutscher Soziologentag: Beiträge der Sektions- und Ad-hoc-Gruppen. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 33–53.

- Kohli, Martin (1988): Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Brose, Hanns-Georg & Hildenbrand, Bruno (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen: Leske & Budrich.
- Kohli, Martin (1994): Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie, in: Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 219–244.
- Korte, Hermann & Schmidt, Alfred (1984): Migration und ihre sozialen Folgen. Förderung der Gastarbeiterforschung durch die Stiftung Volkswagen 1974–1981, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krause, Boris (2012): Religion und Vielfalt in der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Krech, David R. & Crutchfield, Richard S. (1992): Grundlagen der Psychologie. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Kreienbrink, Axel (2010): Einwanderungsland Spanien – Migrationspolitik zwischen Europäisierung und nationalen Interessen, <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/57893/migrationsgeschichte> (Oktober 2018).
- Kron, Friedrich W. (2009): Grundwissen Pädagogik. 7. Auflage, München/Basel: UTB, S. 37–39.
- Kuckartz, Udo (2010): Typenbildung, in: Mey, Günter & Muck, Katja (Hg.): Handbuch qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: VS Verlag, S. 553–568.
- Kutsch, Thomas & Wiswede, Günter (1986): Wirtschaftssoziologie. Grundlegung, Hauptgebiete, Zusammenschau. Stuttgart: Enke Verlag.
- Langen, August (1968): Der Wortschatz des deutschen Pietismus. 2. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Lauser, Andrea & Weissköppel, Cordula (2008): Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalitätsforschung, in: dies. (Hg.): Migration und religiöse Dynamik. Bielefeld: transcript.
- Lehmann, Hartmut (2009) Migration, Religion, Integration: historische Perspektiven, aktuelle Theorien, in: Policy – Politische Akademie, Vol. 30, S. 4–5.
- Lewinski, Manfred von (2006): Wie einsam bleibt der Mensch? – Grundlagen, Eigenarten und Grenzen menschlicher Kommunikation. Berlin: Pro Business digital.
- Lexikon der Psychologie, <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/subjektivitaet/15043> (März 2019).
- Leyer, Emanuela (1987): Von der Sprachlosigkeit zur Körpersprache. Erfahrungen mit türkischen Patienten mit psychosomatischen Beschwerden, in: Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik, 32, S. 301–313.
- Lübbe, Hermann (1986): Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria.
- Lübbe, Hermann (2004): Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral. München: Willhelm Fink Verlag.

- Lüders, Christian (2003): Teilnehmende Beobachtung, in: Bohnsack, Ralf & Marotzki, Winfried & Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen: Springer Verlag, S. 151–153.
- Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. (1994): Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität, in: Beck, Ulrich &
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 191–200.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUSTAT: Bevölkerung mit Migrationshintergrund, <https://www.lustat.ch/indikatoren/sozialindikatoren/kontextindikatoren/bevoelkerung-mit-migrationshintergrund> (Februar 2018).
- Lutz, Helma (1991): Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt am Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Lyotard, Jean-François (1979): La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. Paris: Les éditions de minuit.
- Mader, Luzius & Schinzel, Marc (2012): Religion in der Öffentlichkeit, in: Bochsinger, Christoph (Hg.): Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Zürich: NZZ, S. 110–143.
- Mandl, Heinz & Friedrich, Helmut F. (2006): Handbuch Lernstrategien. Göttingen/Bern/Wien: Hogrefe Verlag.
- Marotzki, Winfried (2006): Bildungstheorie und allgemeine Biographieforschung, in: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Winfried (Hg.): Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Wiesbaden: Springer, S. 59–70.
- Martin, David (1990): Tongues of the Fire: The Explosion of Pentecostalism in Latin America. Oxford: Blackwell Publishers.
- Martinez Calero, Mercedes & Rohloff, Sigurður A. (2016): Bürgerschaftliches Engagement und Bildungserfolg: Spanische MigrantInnen der ersten Generation und ihre Nachkommen in Deutschland. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie; in: Marx, Karl & Engels, Friedrich – Werke (1976), Band 1. Berlin: Dietz Verlag S. 378-391.
- Mason, Michael & Singleton, Andrew & Webber, Ruth (2007): The Spirit of Generation Y: Young People's Spirituality in a Changing Australia. Mulgrave: John Garratt Publishing.
- Master, Kevin S. & Hooker, Stephanie A. (2013): Religion, Spirituality , and Health, in: Paloutzian, Raymond F. & Park, Crystal L. (Hg.): Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. New York: The Guilford Press, S. 519–539.
- Matthias, Markus (1999): Lebensläufe August Hermann Franckes. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Matthias, Markus (2004): Bekehrung und Wiedergeburt, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): Glaubenswelt und Lebenswelten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 60–65.
- Mattusch, Katrin (1997): Multiple Identitäten als Voraussetzung und Chance zur Integration ethnischer Minderheiten in Estland und Lettland, in: Rehberg, Karl-Siegbert / Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hg.): Differenz und Integration: die Zukunft moderner Gesellschaften; Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1996 in Dresden; Band 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 383–389, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaar-138816> (Februar 2019).
- Maurenbrecher, Thomas (1985): Die Erfahrung der externen Migration. Eine biographie- und interaktionsanalytische Untersuchung über Türken in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt am Main/Bern/New York: Peter Lang.
- Mayer, Jean-François (2007): In God have I put my trust. Refugees and Religion, in: *Refugee Survey Quarterly*, Vol. 26 (2), S. 6–10.
- Mayer, Karl Ulrich (1998): Lebensverlauf, in: Schäfers, Bernhard & Zapf, Wolfgang (Hg.): *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. Opladen: Leske & Budrich.
- Mc Connell, Dan R. (1988): *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*, Peabody, MA: Hendrickson Pub.
- Mead, George H. (1934): *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, George. H. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meos: Interkulturelle Dienste, <https://meos.ch/de> (November 2018).
- Merz-Benz, Peter Ulrich (1990): *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Mey, Günter & Mruck, Katja (2011): *Grounded Theory Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven*, in: Diess.: *Grounded Theory Reader*, S. 11–48.
- Migratio.ch: Katholische Seelsorge für Anderssprachige in der Schweiz, <http://www.migratio.ch/> (November 2018).
- Mittelstrass, Jürgen (Hg., 2004): *Philosophie und Wissenschaftstheorie. Enzyklopädie*. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Murken, Sebastian & Namini, Sussan (1994): Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Vol. 12, S. 141–187.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2015): *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: transcript.
- Nassehi, Armin (1994): Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht, in: *BIOS*, Vol. 7, S. 46–63.
- Nassehi, Armin & Saake, Irmhild (2002): Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 31 (1), S. 66 – 86.

- Nassehi, Armin (2008): Religiöse Kommunikation, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, S. 169–201.
- Nieke, Wolfgang (1995): *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag*. Opladen: Leske & Budrich.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religions and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- North, Douglass C. (1990): *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.
- Odegaard, Ornulf (1936): Emigration and Mental Health, in: *Mental Hygiene* 20, S. 546–553.
- Panther-Brick, Catherine & Leckmann, James F. (2013): Editorial Commentary: Resilience in child development– interconnected pathways to wellbeing, in: *The Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 54/4, S. 333–336.
- Pargament, Kenneth I. (1997): *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York/London: Guilford.
- Peirce, Charles (1991): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Herausgegeben von Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pellegrino, Adela (2004): Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Changes. IOM, International Organization for Migration, 2004, <http://www.oas.org/atip/migration/iom%20report%20migration%20lac%20to%20eu.pdf> (Dezember 2015).
- Pew Research Center (Hg., 2014): Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region, <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (November 2018).
- Pew Research Center (2018): Being Christian in Western Europe, <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (Oktober 2018).
- Pew-Tempelton: Global Religious Futures. Spain, http://www.globalreligiousfutures.org/countries/spain#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2020®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016 (Oktober 2018).
- Pfeffer-Hoffmann, Christian (2015): Neue Arbeitsmigration aus Spanien und Italien nach Deutschland, S. 75–117, https://minor-kontor.de/wp-content/uploads/2018/04/Minor_LaNA_Neue-Arbeitsmigration-aus-Spanien-und-Italien-nach-Deutschland_Web.pdf (Oktober 2018).
- Pfleiderer, Georg (2002): «Säkularisierung». Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: *Praktische Theologie*, Vol 37 (2), S. 130–153.
- Piaget, Jean (1976): *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*. Stuttgart: Klett.
- Pickel, Gert & Gladkich, Anja (2011): Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?, in: Liedhegener, Antonius & Werkner, Ines-Jaqueline (Hg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 81–109.

- Pickel, Gert (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pickel, Gert (2013): *Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*, https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religiositaet_im_internationalen_Vergleich.pdf, S. 24–26 (November 2018).
- Pickel, Gert (2014): *Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirche?*, in: Arens, Edmund & Baumann, Martin & Liedhegener, Antonius (Hg.): *Integration durch Religion?* Zürich: Nomos, S. 41–61.
- Piguet, Etienne (2006): *Einwanderungsland Schweiz. Fünf Jahrzehnte halb geöffnete Grenzen*, Bern: Haupt Verlag.
- Pirner, Manfred L. (2017): *Religion als Ressource und Risiko. Die Religiosität von geflüchteten Jugendlichen in Deutschland – empirische Einblicke*. Theo-Web, Vol. 16 (2), S. 153–180, http://www.theo-web.de/fileadmin/user_upload/TW_pdf2_2017/16_Pirner.pdf (Oktober 2018).
- Pollack, Detlef (1988): *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer theoretischen Voraussetzungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Pollack, Detlef (1995): *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Vol. 3 (2), S. 163–190.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Pollack, Detlef & Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Polak, Regina (2017): *Migration, Flucht und Religion, Ostfildern*: Grünewald.
- Portes, Alejandro & Zhou, Min (1993): *The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants*, in: *The Annals*, Vol. 530 (1), S. 74–96.
- Portes, Alejandro & Rumbaut, Ruben G. (2001): *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Putnam, Robert. D. & Campbell, David. E. (2010): *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.
- Pries, Ludger (1996): *Transnationale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico-USA*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 25, S. 456–472.
- Pries, Ludger (Hg., 2001): *New Transnational Social Spaces. International Migration and Transnational Companies*. London: Routledge.
- Przyborski, Aglaja & Wohlrab-Sahr, Monika (2008): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg Verlag.
- Rappaport, Julian (1981): *In praise of paradox. A social policy of empowerment over prevention*, in: *American Journal of Community Psychology*, Vol. 9 (1), S. 1–25,

- Reimer, Hans-Diether (1987): Wenn der Geist in der Kirche wirken will – ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung. Stuttgart: Quell Verlag.
- Reiss, Katharina & Vermeer, Hans J. (1991): Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie. Tübingen: Niemeyer.
- Riaño, Yvonne & Baghdadi, Nadia (2006): Unbekannte Migrantinnen in der Schweiz, in: Widerspruch, 51, S. 43 – 51.
- Richter, Marina (2006): Integration, Identität, Differenz. Der Integrationsprozess aus der Sicht spanischer Migrantinnen und Migranten. Bern: Peter Lang.
- Riesebrodt, Martin (2009): Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen». München: C.H. Beck Verlag.
- Robertson, Roland (1998): Glokalisierung, Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 192–220.
- Rohde, Andreas (2013): Lebensgeschichte und Bekehrung. Leben aus Gottes Anerkennung. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rohe, Mathias (2011): Religion und Zuwanderung: Rechtliche und gesellschaftliche Perspektiven am Beispiel des Islam in Deutschland, in: Nagel, Helga & Jansen, Mechthild M. (Hg.): Religion und Migration. Signale der Veränderung: Rückblick, Ausblick, Perspektiven, Wiesbaden: Dinges & Frick, S. 17–28.
- Rosenthal, Gabriele (1999): Migration und Leben in multikulturellen Milieus – Nationale Zugehörigkeit zur Herstellung von familien- und lebensgeschichtlicher Kontinuität, in: Apitzsch, Ursula (Hg.): Migration und Traditionsbildung. Frankfurt am Main: Westdeutscher Verlag, S. 22–34.
- Rosenthal, Gabriele (2005): Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Weinheim/München: Juventa Verlag.
- Röthlisberger, Simon & Wüthrich, Matthias, D. (2009): Neue Migrationskirchen in der Schweiz. Bern: SEK.
- Ruokonen-Engler, Minna-Kristina (2012): «Unsichtbare» Migration? Transnationale Positionierungen finnischer Migrantinnen. Eine biographieanalytische Studie. Bielefeld: transcript.
- Sackmann, Rosemarie (2004): Zuwanderung und Integration. Theorien und empirische Befunde aus Frankreich, den Niederlanden und Deutschland. Wiesbaden: Springer VS.
- Sassen, Saskia (1993): Why Migration? Thesen gegen herkömmliche Erklärungsmuster, in: Arbeitsgruppe 501. Informationszentrum Dritte Welt (Hg.): Heute hier – morgen fort. Migration, Rassismus und die (Un-)Ordnung des Weltmarkts. Freiburg: Informationszentrum Dritte Welt, S. 70–79.
- Sassen, Saskia (1996): Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Masseneinwanderung zur Festung Europa. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- Schäfer, Thomas & Völter, Bettina (2005): Subjekt-Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung, in: Völter, Bettina & Dausien, Bettina & Lutz, Helma & Rosenthal, Gabriele (Hg.): Biographieforschung im Diskurs. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 161–188.

- Schäfer, Heinrich (2007): Vielfalt – Exorzismus – Weltende. Die besondere Dynamik der Pfingstbewegung, in: Bertelsmann Stiftung Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung Verlag, S. 199–218.
- Schäfer, Heinrich W. (2008): Dynamik des religiösen Feldes, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 481–505.
- Schäfer, Heinrich (2009): Die Pfingstbewegung: Sozialer Wandel und religiöser Habitus, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, S. 553–608.
- Schäfer, Heinrich W. & Simoncic, Adrian T. (2010): Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: zu empirischen und theoretischen Aspekten des Forschungsstandes. Cirrus Working Papers 7, Bielefeld, https://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRuS-downloads/Schaefer-Tovar_2009_Forschung-Pent-LA-kurz_CIRRuS_WP7.pdf (Oktober 2018).
- Schäfers, Bernhard (Hg., 2003): Grundbegriffe der Soziologie. Opladen: Springer.
- Schelsky, Helmut (1957): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Vol. 1, Heft 1, S. 153–174.
- Schelsky, Helmut (1965): Auf der Suche nach Wirklichkeit, in: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der BRD. München: Goldmann, S. 38–63.
- Schelting, Alexander (1934): Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Schiepek, Günter & Cremers, Sandra (2003): Ressourcenorientierung und Ressourcen-diagnostik in der Psychotherapie, in: Schemmel, Heike & Schaller, Johannes (Hg.): Ressourcen. Ein Hand- und Lesebuch zur therapeutischen Arbeit. Tübingen: dgvt.
- Schiffauer, Werner (1991): Die Migration aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmidt, Thomas M. & Pitschmann, Annette (Hg., 2014): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Schmidt, Siegfried J. (1991): Medien, Kultur: Medienkultur, in: Faulstich, Werner (Hg.): Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Beiheft 16: Medien und Kultur: Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium der Universität Lüneburg. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 30–50.
- Schmidt, Siegfried J. (1994): Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schrape, Jan-Felix (2017): Kausal rekonstruierende Fallstudien. Eine Einführung. Stuttgart. <https://www.gedankenstrich.org/wp-content/uploads/2017/11/Kausal%20rekonstruierende%20Fallstudien%20-%20Skript.pdf> (Oktober 2018).
- Schulze, Theodor (2006): Biographieforschung in der Erziehungswissenschaft. Gegenstandsbereich und Bedeutung, in: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Wiefried (Hg.): Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Wiesbaden: Springer, S. 35–58.

- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde, in: ders.: Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Studien zur Soziologischen Theorie, herausgegeben von Brodersen, Arvid und übersetzt von Baeyer, Alexander. Den Haag: Springer, S. 53–69.
- Schütz, Alfred & Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt am Main: UTB.
- Schütze, Fritz (1984): Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens, in: Kohli, Martin & Robert, Günter (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Stuttgart: Verlag Metzler, S. 78–117.
- Schwarzer, Ralf (1994): Optimistische Kompetenzerwartung: Zur Erfassung einer personellen Bewältigungsressource, in: Diagnostica, Vol. 40, S. 105–123.
- Schwarzer, Ralf & Jerusalem, Matthias (2002): Das Konzept der Selbstwirksamkeit, in: Jerusalem, Matthias & Hopf, Diether (Hg.): Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungsinstitutionen. Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 44. Weinheim: Beltz, S. 28–53
- Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (2009, Hg.): Neue Migrationskirchen in der Schweiz. Bern: SEK, S. 27. <https://www.bag.admin.ch/bag/de/home/suche.html#undokumentiert> (November 2018).
- Schweizerischer Nationalfonds (Hg., 2007): Religionen in der Schweiz. Porträt des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58. Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft. Unter: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Programmportr%C3%A4t.pdf (25.09.2018).
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut: Kirchenstatistik: Religionszugehörigkeit und Migrationshintergrund, <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionszugehoerigkeit-und-migrationshintergrund/> (Oktober 2018).
- Scrubar, Ilja (1994): Die (neo)utilitaristische Konstruktion der Wirklichkeit, in: Soziologische Revue 17, S. 115–121.
- Simmel, Georg (1992, 1908): Die Kreuzung sozialer Kreise, in: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 456–511.
- Simon, Benjamin (2003): Afrikanische Kirchen in Deutschland. Frankfurt: Lembeck.
- Siouti, Irini (2013): Transnationale Biographien. Eine biographieanalytische Studie über Transmigrationsprozesse bei der Nachfolgeneration griechischer Arbeitsmigranten. Bielefeld: transcript.
- Slootman, Marieke, & Tillie, Jean (2006): Processes of Radicalisation: Why Some Amsterdam Muslims Become Radicals. Amsterdam: Institut voor Migratie en Etnische Studies.
- Soeffner, Hans-Georg (1995): The Art of Experienced Analysis: Anselm Strauss and His Theory of Action, in: Mind, Culture, Activity, Vol. 2, S. 29–32.
- Soeffner, Hans-Georg (1991): Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Oelkers, Jürgen & Wegenast, Klaus (Hg.): Das Symbol – Brücke des Verstehens. Stuttgart: Kohlhammer.

- Soeffner, Hans-Georg (2003): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, in: Flick Uwe & Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 164–175.
- Spanien Lexikon: Kirchensteuer und Kirchnaustritt in Spanien, <http://www.spanien-bilder.com/lexikon/kirchensteuer-kirchnaustritt.htm> (Februar 2018).
- Springer, Kevin & Wimber, John (1987): *Riding the third Wave: What comes after Renewal?*, Basingstoke/Hants: Marshall Pickering.
- SRF (2018): Immer weniger Ausländer lassen sich in der Schweiz nieder, <https://www.srf.ch/news/schweiz/tiefster-stand-seit-2007-immer-weniger-auslaender-lassen-sich-in-der-schweiz-nieder> (März 2019).
- Stark, Rodney & Finke, Roger (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Steinke, Ines (2003): Gütekriterien qualitativer Forschung, in: Flick Uwe & Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 320f.
- Stolz, Fritz (2001): *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck Verlag.
- Stolz, Jörg (2011): Explaining the Social Integration of Religious Groups in Society. A Social Mechanisms Approach, in: *Annual Review of the Sociology of Religion*, Vol. 2, S. 85–116.
- Stolz, Jörg (2012): Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, in: Bochinger, Christoph (Hg.): *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich: NZZ, S. 78–107.
- Stolz, Jörg & Könemann, Judith & Schneuwly Purdie, Mallory & Englberger, Thomas & Krüggeler, Michael (2014): *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)glaubens*, Zürich: NZZ.
- Strauss, Anselm L. (1991): *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strauss, Anselm L. (1998): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. 2. Auflage, München: UTB.
- Swissinfo.ch (2016): Woher stammen die zwei Millionen Ausländer in der Schweiz?, https://www.swissinfo.ch/ger/gesellschaft/in-zahlen_woher-stammen-die-zwei-millionen-auslaender-in-der-schweiz/41942184 (März 2019).
- Tagesanzeiger (2012): Südamerikaner werden Spanier, um in der Schweiz zu arbeiten, 15. Februar.
- Taylor, Charles (1999): *Negative Freiheit*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Terra cognita – Potenzial (2015), Vol. 27.
- Thumma, Scott & Travis, Dave & Bird, Warren (2006): *Megachurches Today 2005: Summary of Research Findings*, Hartford Institute for Religious Research, Hartford Connecticut.
- Tognina, Andrea (2014): Zwischen Arbeitskräftemangel und Fremdenangst, https://www.swissinfo.ch/ger/schweiz-italien_zwischen-arbeitskraeftemangel-und-fremdenangst/38083426 (Oktober 2018).

- Trautmüller, Richard (2008): Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland. SOEP Papers on Multidisciplinary Panel Data Research at DIW Berlin 144, Berlin.
- Trautmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden: Springer VS.
- Treibel, Annette (1990): Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit. Weinheim/München: Juventa.
- Treibel, Annette (2009): Migration als Form der Emanzipation? Motive und Muster der Wanderung von Frauen, in: Butterwegge, Christoph & Hentges, Gudrun (Hg.): Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations-, Integrations- und Minderheitspolitik. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 103–120.
- Valéry, Paul (1958): Observer, c'est créer le réel, in: Cahiers, Vol. 8, Paris, S. 185.
- Wagner, Peter C. (1992): Warfare Prayer. Venturer, CA: Gospel Light.
- Währisch-Oblau, Claudia (2006): Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den «etablierten» Kirchen; in: Bergunder, Michael & Haustein, Jörg (Hg.): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. Frankfurt am Main: Lembeck, S. 10–39.
- Währisch-Oblau, Claudia (2009): The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Leiden/Boston: Brill.
- Wallis, Roy (1984): The Elementary Forms of New Religious Life. London: Routledge.
- Warner, Stephen R. (1993): Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: American Journal of Sociology 98, S. 1044–1093.
- Waters, Mary C. & Tran, Van C. & Kasinitz, Philip & Mollenkopf, John H. (2011): Segmented Assimilation Revisited: Types of Acculturation and Socioeconomic Mobility in Young Adulthood, in: PMC, July 1 (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2882294/>) (Oktober 2018).
- Weber, Max (1904): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max (1914): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, in: Winckelmann, Johannes (Hg., 1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weiss Bar-Yosef, Rivka (1968): Desocialization and Resocialization: The Adjustment Process of Immigrants, in: IMR Vol. 2, S. 27–45.
- Wimber, John & Springer, Kevin (1985): Power Evangelism: Signs and Wonders Today. London: Hodder & Stoughton Religious.
- Wimber, John & Springer, Kevin (1987): Power Healing. San Francisco: Harper & Row.
- Wimber, John & Springer, Kevin (Hg., 1986): Die Dritte Welle des Heiligen Geistes. Hochheim: Projektion-J-Verlag.

- Wimmer, Andreas & Glick-Schiller, Nina (2002): Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences, in: *Global Networks* 2 (4), S. 301–334.
- Wink, Rüdiger (Hg., 2016): *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*. Wiesbaden: Springer.
- Winterhagen, Jenny (2013): *Transnationaler Katholizismus. Die kroatischen Migrantengemeinden in Deutschland zwischen nationalem Engagement und funktionaler Integration*, Berlin: LIT.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg., 1995): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2002): Prozessstrukturen, Lebenskonstruktionen, biographische Diskurse. Positionen im Feld soziologischer Biographieforschung und mögliche Anschlüsse nach aussen, in: *BIOS* Vol. 15: S. 3–23.
- Wöhrle, Patrick (2015): *Zur Aktualität von Helmut Schelsky. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wolbert, Barbara (1984): Pass und Passagen. Zur Dynamik und Symbolik von Migrationsprozessen am Beispiel der Rückkehr türkischer Arbeitsmigranten, in: *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1984, S. 49–70.
- Wolffersdorff-Ehlert von, Christian (1991): Zugangsprobleme bei der Erforschung von Randgruppen, in: Flick, Uwe et al. (1991): *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München: Psychologie Verlag, S. 388–391.
- Wong, Paul T.P. & Wong, Lilian C. J. (2006, Hg.): *The Handbook of Multicultural Perspectives of Stress and Coping*. New York. Springer Verlag.
- Wuchterl, Kurt (2011): Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wuthnow, Robert (1987): *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley/Los Angeles: California Press.
- Wyss, Vinzenz (2010): «Wie Medien Religion inszenieren», in: *bulletin. Das Magazin des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes*, Nr. 2, S. 8–11.
- Zehnder Grob, Sabine & Morgenthaler, Christoph (2012): Religiöse Sozialisation in Familie und Unterricht, in: Käßler, Christoph & Morgenthaler, Christoph (Hg.): *Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher. Praktische Theologie heute*, Vol. 126, S. 81–100.
- Zentrum für Migrationskirchen, <http://www.migrationskirchen.ch/Angebote.4.html#33> (März 2019).
- Zimmerling, Peter (2001): *Die charismatischen Bewegungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Znaniecki, Florian & Thomas, William I. (1918–1920/1923): *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*. 5 Bände, Boston: Richard G. Badger.
- Zwingmann, Charles & Pfister-Ammende, Maria (Hg., 1973): *Uprooting and After*. Berlin/New York: Springer Verlag.

Anhang: Leitfaden für die biographisch-narrativen Interviews

Vorgespräch

Einstieg

- Bevor wir mit dem Interview beginnen, möchte ich noch ein paar Vorbemerkungen zu unserem Projekt und dem Interview machen, damit Sie gut darüber informiert sind.
- Wie Sie bereits wissen, arbeiten wir zurzeit an einem Projekt zu spanischsprachigen christlichen Migrantinnen und Migranten in der Schweiz.
- Wir führen heute mit Ihnen dieses Interview durch, um besser zu verstehen, welche Bedeutung Religion und Religionsgemeinschaften im Leben von Migrantinnen und Migranten spielen.
- Insgesamt werden wir über 20 solcher Interviews führen.

Interviewverlauf

- Ich erkläre Ihnen nun kurz den Ablauf dieses Interviews.
- Anders als bei anderen Interviewformen werde ich mich im ersten Teil des Gesprächs zurückhalten und Ihnen die Möglichkeit geben, frei und selbständig aus Ihrem Leben zu erzählen.
- Es steht Ihnen frei, selber zu entscheiden, worüber genau Sie sprechen möchten.
- Es gibt keine richtigen oder falschen Antworten. All Ihre persönlichen Erfahrungen und Meinungen sind für uns von Interesse.
- Am Ende des Interviews werde ich Ihnen noch ein paar kürzere Nachfragen und Fragen zu den angesprochenen Themen stellen.

Datenfixierung

- Während des Gesprächs werde ich mir Notizen nehmen.
- Für die Analyse des Interviews ist es aber wichtig, dass wir das Interview aufzeichnen. Wir werden uns ansonsten nicht korrekt an das Gespräch erinnern können.
- Ich kann Ihnen jedoch versichern, dass nur wir vom SPI die Aufzeichnungen anhören werden.

- Später werden wir das Gespräch auf dem Computer abtippen und alle Angaben (Orte und Namen etc.) vor der Veröffentlichung so anonymisieren, dass keine Rückschlüsse auf Sie gemacht werden können.
- Das Interview wird also nur in anonymisierter Form und ausschliesslich für wissenschaftliche Zwecke verwendet.
- Ist dieses Vorgehen für Sie so in Ordnung? – Dann können wir jetzt mit dem Interview beginnen.

Tonband ein

Narrativer Erzählstimulus

- Nun bitte ich Sie, mir ein bisschen aus Ihrem Leben zu erzählen. Beginnen Sie damit ruhig in Ihrer Kindheit und erzählen Sie, bis Sie in der Gegenwart angekommen sind.
- Besonders interessieren würden mich:
 - die Erfahrungen, die Sie im Verlauf ihrer Migration in die Schweiz gemacht haben
 - und welche Rolle Religion und Religionsgemeinschaften bisher in Ihrem Leben gespielt haben.

Biographisch-episodische Fragen

- Können Sie mir erzählen, wie Sie aufgewachsen sind und welche Rolle Religion in Ihrer Erziehung gespielt hat?
- Können Sie mir erzählen, wie es dazu gekommen ist, dass Sie heute in der Schweiz leben?
- Können Sie mir erzählen, wie Sie ihre Ankunft und die ersten Monate in der Schweiz erlebt haben?
- Können Sie mir erzählen, wie Sie heute Ihren Alltag in der Schweiz erleben?

Immanente Nachfragen

- Sie haben vorher erwähnt... wären Sie bereit, dies noch etwas ausführlicher zu erzählen?
- Wie war das... für Sie?
- Wie ging es dann weiter?
- Können Sie das noch ein bisschen ausführen?
- Können Sie dies an einem Beispiel festmachen?

Exmanente Nachfragen

Herausforderungen der Migration

- Welche Schwierigkeiten oder Herausforderungen haben Sie in der Schweiz angetroffen?
- Wenn das Leben in der Schweiz schwierig war, was hat Ihnen über die Krisen hinweggeholfen?

Rolle der Religion im Lebensverlauf

- Wenn Sie nun auf Ihr Leben zurückschauen...
 - Welche Rolle spielte Religion bisher in Ihrem Leben?
 - Wie würden Sie Ihre eigene Religiosität beschreiben?
 - Hat sich Ihre Religiosität im Verlauf der Zeit verändert?
 - Hat sich die Bedeutung der Religion in Ihrem Leben verändert, seit Sie Ihr Herkunftsland verlassen haben?

Rolle von Gemeinschaft und Familie im Migrationsverlauf

- Wenn Sie nun auf Ihr Leben in der Schweiz zurückschauen...
 - Welche Rolle spielten religiöse Gemeinschaften für Ihr Leben in der Schweiz?
 - Welche religiösen Gemeinschaften besuchen Sie? Warum besuchen Sie gerade diese Gemeinden?
 - Warum besuchen Sie eine Migrationsgemeinde?
 - Gibt es Nachteile im Vergleich zu einer deutschsprachigen Gemeinde?
 - Helfen Ihnen die Gemeinden dabei, sich in der Schweiz zurechtzufinden? Wenn ja: wie?
 - Haben Sie weiterhin Kontakt zu Personen in Ihrem Herkunftsland? Wenn ja: zu wem und weshalb?

Schluss

- Damit wären wir bereits am Ende unseres Interviews angelangt.
- Ist noch etwas unausgesprochen geblieben, das Sie in diesem Zusammenhang noch ansprechen möchten?

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Flow Chart wie er der Grounded Theory entspricht	105
Abbildung 2: Verteilung nach Geschlecht	111
Abbildung 3: Verteilung nach Herkunftskontinent.....	111
Abbildung 4: Verteilung nach religiöser Orientierung	112
Abbildung 5: Verteilung nach Alter.....	112
Abbildung 6: Verteilung nach Bildungsstand	113
Abbildung 7: Verteilung nach Aufenthaltsstatus	113
Abbildung 8: Verschiebungen zwischen Katholizismus, Protestantismus und Nichtkonfessionellen.....	128
Abbildung 9: Charismatische Bewegung.....	130

